معهد الدراسات الإسلامية

محاضرات فى الفلسفة الإسلامية

دكتور
محمد عاطف العراقى

الموضوع الاول

عوامل نشأة الفلسفة الإسلامية

ويتضمن هذا الموضوع العناصر الآتية :

- تمهيـــد
- معارف العرب فى العصر الجاهلى .
- ظهور الدين الاسلامى .
- حركة الترجمة وإطلاع فلاسفة العرب على التراث اليونانى .

تقـــديم

سنحاول فى هذه المحاضرت عرض كثير من الجوانب التى تدخل فى نطاق ما نسمية بالفاسفة الإسلامية . إذ أننا نجد أن دائرة الفلسفة الإسلامية يدخل فيها المتكلمون كالمعتزلة والأشاعرة ، كما يدخل فيها ما نسميهم بفلاسفة الإسلام إبتداء من الكندى في المشرق العربى ثم الفارابى وابن سينا والغزالى ، وذلك حتى نصل إلى فلاسفة المغرب العربى وهم ابن باجة وابن طفيل وابن رشد . وإذا كنا نجـــد أكثر هؤلاء الفلاسفة قد بحثوا بالإضافة إلى الجوانب الإلهية ، الجوانب العملية كالطب والفلك وغيرهما ، فإننا سنعرض لبعض الجوانب العلمية عن مفكرى وفلاسفة العرب ، ويدخل فى دائرة الفلسفة الإسلامية أيضاً ، التصوف ومن هنا نجد من واجبنا دراسة بعض الموضوعات المتعلقة بالتصوف وآراء بعض الصوفية . كما سنحاول دراسة بعض الآراء التى يقول بعض المفكرين المعاصرين الذين نجـد عندهم فكراً فلسفياً ومن بين هؤلاء الشاعر والمفكر محمد إقبال .

وإذا كنا لانستطيع فى هـــذه المحاضرات عرض كل الجوانب التى بحث فيها علماء الكلام والفلاسفة والصوفية ، فإننا سنختار نموذجاً أو أكثر من النماذج التى أهتم بها بعض هؤلاء المفكرين ، بحيث نستطيع فى النهاية إعطاء صورة شبه شاملة عن مجهودات مفكرى الإسلام الذين يدخلون فى إطار الفلسفة الإسلامية .

والله هـــو الموفق للســـداد

عوامل نشأة الفلسفة الإسلامية

أولا : تمهيـــد :

يبدو لنا أنه من الخطأ تفسير نشأة أية ظاهـــرة من الظواهر الفكرية ، أو أية حركة من الحركات الفلسفية ، بالقول بأنها أتت فجأة وطفرة دون مقدمات أدت إليها . وعلى هذا فإن الدارس للفكر الفلسفى العربى إذا شاء أن يلتزم بالتفسير الصحيح لنشأة هذا الفكر والعوامل التى أدت إليه إلى وجوده ، عليه الرجوع إلى ما كانت علية معارف العرب الأولى فى الجاهلية ثم عند ظهور الإسلام وبعدها يتتبع تطور الفلسفة على النحو الذى نجده فى مذاهب ناضجة متكاملة عنـــد الكندى والفارابى وابن سينا وابن رشد وغيرهم . هذه المذاهب التى تدلنا على أنهم تأثروا فى تقريرها بفلاسفة اليونان الى حد كبير وذلك بعد اطلاعهم على آرائهم نتيجة لحركة الترجمة التى بدأت فى العصر الأموى وبلغت أوجها فى العصر العباسى .

ثانياً : معارف العرب فى العصر الجاهلى :

لو رجعنا إلى المصادر التى تصور لنا حالة العرب فى الجاهلية قبل ظهور الإسلام ، وجدنا أن البيئة العربية لم تكن خلواً من مظاهر التفكير الذى يصطبغ بالصبغة العملية إن القول بغير ذلك كان منذ كانت معلوماتنا عن حالة العرب فى الجاهلية معلومات يسيرة قليلة . ولكن المؤلفات التى ركزت على دراسة البيئة الجاهلية وأحوالها ومعارفها قد كشفت النقاب عن بعض الظواهر التى كانت سائدة فى هذه البيئة قبل ظهور الإسلام .

صحيح أن المقارن بين أفكار مفكرى الإسلام وبين تلك الأفكار التى وجدت فى الجاهلية وصدر الإسلام ، يلاحظ بدناً شاسعاً بين هذه وتلك ، بحيث يرجع ذلك إلى ظهور الدين الإسلامى من جهة وتأثير نظريات الفلاسفة اليونانيين من جهة أخرى ، ولكن هذا لا يمنع من القول بوجود حياة فكرية عند عرب الجاهلية .

ونود أن نشير إلى أن العرب فى الجاهلية لم يكونوا فى عزلة عن غيرهم من الأمم . بل كان بينهم وبين الامم الأخرى اتصالا ، سواء عن طريق وجود بعض البلدان العربية التى تقع على حدود الروم والفرس ، أو عن طريق التجارة التى عن طريقها احتك العرب بغيرهم من الأمم مادياً وروحياً . ولا شك أنهم تعرفوا من خلالها على بعض مظاهر حضارات هذه الأمم وعرفوا شيئاً من علومها ومعارفها . وكذلك عن طريق أصحاب الديانات السابقة على الديانة الإسلامية الذين كانوا يأتون إلى جزيرة العرب للتبشير بدينهم والتعريف به ، عرف العرب بعض القضايا الدينية وغيرها .

ومن هنا لم يقتصر العرب على معرفة أحوالهم ومعارفهم الداخلية فحسب ، بل إنهم عن طريق التجارة وعن طريق أصحاب الديانات وعن طريق وجود بعض المدن القرية من حدود الأمم الأخرى استطاعوا التعرف على أحوال غيرهم من الشعوب والأمم .

فإذا انتقلنا من ذلك وتساءلنا عن معارف العرب فى الجاهلية ، قلنا إنهم كان لهم معارف يسودها الطابع العملى فى كثير من زواياه أكثر من الطابع النظرى المنهجى المنظم . لقد كان عندهم شعراء وحكماء صاغوا الكثير من الحكم والأمثال . يقول صاعد الأندلسى : وأما علمها الذى كانت تتفاخر به وتبارى به ، فعلم لسانها وأحكام لغتها ونظم الأشعار وتأليف الخطب ، وكانت مع ذلك أصل علم الأخبار ومعدن معرفة السير والأمصار(١) .

بالإضافة إلى معارفهم الطبية وغيرها من المعارف المتعلقة بالنجوم . وهى معارف أقرب إلى الجوانب العملية . يقول صاعد : كان للعرب معرفة بأوقات مطالع النجوم ومغاربها وعلم بالكواكب وأمطارها على حسب ما أدركوه بفرط العناية وطول التجربة لاحتياجهم إلى معرفة ذلك فى أسباب المعيشة لا على طريق تعلم الحقائق ولا على سبيل التدرب فى العلوم(٢) .

---

(١) طبقات الأمم ص ٦٨ .

(٢) المصدر السابق ص ٧٢ .

كما كانت هذه المعارف والصنائع موجودة أيضاً فى صدور الإسلام . يقول صاعد الأندلسى عن صناعة الطب « إنها كانت موجودة عند أفراد من العرب غير منسكرة عند جماهيرهم لحاجة الناس طراً إليها ، ولما كان عندهم من الأثر عن النبى (صلى الله عليه وسلم) فى الحث عليها حيث يقول : ياعباد الله تداووا ، فإن الله عز وجل لم يضع داء إلا وضع له دواء إلا واحداً وهو الهرم[1] .

فى هذه البيئة أيضاً جرت مناقشات دينية جدلية . إذ كان هناك أديان فى هذه الجزيرة العربية . ولعلنا لو رجعنا إلى آيات القرآن الكريم استطعنا معرفة هذه الأديان . يقول الله تعالى : « إن الذين آمنوا والذين هادوا والصابئين والنصارى والمجوس والذين أشركوا ، إن الله يفصل بينهم يوم القيامة ، إن الله على كل شىء شهيد » .

وإذا كان المجال فى الواقع لا يتسع لذكر مظاهر الحياة العقلية عند العرب فى الجاهلية ، إلا أننا نود أن نشير إن أن معارف العرب على هذا النحو تعد دون تكوين مذاهب فلسفية محكمة . يقول أحمد أمين موضحاً ذلك ومؤيداً : إن العلم والفلسفة لا أثر لهما عنـــدهم لأن التطور الاجتماعى لا يسمح لهم بعلم ولا فلسفة . وما كان عندهم لا يتعدى معلومات أولية وملاحظـات بسيطة لا يصح أن تسمى علماً ولا تشبه علم . أما القواعد والبحث المنظم الذى يسمى علماً فلا عهد للعرب الجاهليين به .. فإن هناك فرقاً كبيراً بين مذهب فلسفى وخطرة فلسفية . فالمذهب الفلسفى نتيجة البحث المنظم وهو يتطلب توضيحاً للرأى وبرهنة عليه ونقضاً للمخالفين . وهـذه منزلة لم يصل إليها العرب فى الجاهلية . أما الخطرة الفلسفية فدون ذلك ، لأنها لا تتطلب إلا التفات الذهن إلى معنى يتعلق بأصول الكون من غير بحث منظم وتدليل وتفنيد . وهـذه درجة وصل إليها العرب[2] .

ثالثاً : ظهور الدين الإسلامى :

تحدثنا عن معارف العرف فى الجاهلية . وإذا شئنا استيفاء العوامل التى أدت

(١) المصدر السابق ص ٧٤ .
(٢) فجر الإسلام ص ٤٨ — ٤٩ .

إلى نشأة الفلسفة الإسلامية ، قلنا إن ظهور الإسلام وهو من أهم الأحداث الكبرى في تاريخ البشرية ، يعد عاملا من أقوى العوامل الداخلية التى لابد أن نأخذها فى اعتبارنا حين دراسة نشأة الفلسفة العربية الإسلامية .

إن هذا الدين حين ظهر أحدث ثورة روحية كبرى فى نفوس المؤمنين . والمقارن بين أحوال العرب فى الجاهلية وأحوالهم بعد ظهور الإسلام ، يجد بوناً وبوناً شاسعاً ، وبالتالى لابد أن يحدث هذا أثره فى نفوس المفكرين الذين يدينون بالدين الإسلامى . هذا الدين حين ظهر قد غير إلى حد كبير من الاعتقادات التى كان يدين بها الناس فى الجاهلية . يقول صاعد : كانت العرب حين بعث النبى (صلى الله عليه وسلم) قد تفرق ملكها وتشتتت أمرها فضم الله شاردها وسكن نافرها وجمع عليه جماعة ممن كان بجزيرة العرب من قحطان وعدنان فآمنوا به وانقادوا إليه ورفضوا جميعاً ما كانوا يدينون به من عبادة الأوثان وتعظيم الكواكب وأقروا لله تعالى بالتعظيم والتحميد والربوبية والتوحيد والتزموا شريعة الإسلام من اعتقاد حدث العالم وخرابه والبعث والنشور والجزاء ومن العمل بالطاعات والصيام والصلاة والزكاة والحج والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر وغير ذلك من شريعة الإسلام .

ونود أن نشير إلى أن هذا المصدر الإسلامى يثبت لنا خلافاً لما يذهب إليه نفر من المستشرقين الذين قالوا بأن الفلسفة الإسلامية لا تعدو كونها نقلا عن الفلسفة اليونانية ، أن الفلسفة العربية لها مشكلاتها الخاصة بها ، والتى نبعث فى جو إسلامى . ومن هنا يكون من الضرورى لفهم نشأة الفلسفة العربية ، أن نقول إن فلاسفة العرب قد تأثروا بالقضايا الدينية الإسلامية أكبر تأثر بحيث أننا لو درسنا مذاهب فلاسفة العرب سواء فى المشرق أو فى المغرب وجدنا أن كلا من العقيدة الدينية والفلسفة اليونانية يقفان جنباً إلى جنب فى تكوين هذا المذهب أو ذاك من مذاهب كثير من فلاسفة العرب .

بل إننا لو فهمنا الفلسفة العربية بالمعنى الواسع لها ، وأدخلنا فيها

الدراسات التى تركها لنا المتكلمون والمتصوفة استطعنا التأكيد على قولنا هذا تأكيداً تاماً . فالمطلع على نظريات متكلمى الإسلام من معتزلة وأشاعرة وجبرية وغيرهم ، يجد العنصر الدينى الإسلامى بارزاً ومهيمناً على بحوثهم لدرجة قصوى . بل إن موضوعات المشكلات التى بحثوا فيها تحمل طابعاً إسلامياً دينياً قلباً وقالباً . إن المعتزلة مثلا حين بحثوا فى التوحيد والعدل والوعد والوعيد والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر وغير ذلك من موضوعات ، فإن بحثهم هـذا يقوم على أسس دينية لا يمكن للباحث إغفالها بأى حال من الأحوال . وكذلك فعل الأشاعرة وغيرهم من أصحاب الفرق الأخرى الإسلامية وما يقال عن علماء الكلام ، يقال على الصوفية أيضاً وخاصة الصوفية الأول الذين تأثروا بالآيات القرآنية التى تدعو إلى الزهد والتسبيح بحمده تعالى .

هذا بالإضافة إلى أننا قد ذكرنا فيما سبق أن القرآن آيات عديدة تحث على النظر والتأمل والبحث فى جنبات الكون . « قل أنظروا فى ملكوت السموات والأرض » ، « وفى الأرض آيات للموقنين وفى أنفسكم أفلا تبصرون » . وهذا يدلنا على أن القرآن الكريم لم يكن فيما يزعم بعض المستشرقين عائقاً عن النظر والبحث ، فكم كانت آيات القرآن مادة خصبة لتكوين النظريات الكلامية والفلسفية والصوفية .

رابعاً : حركة الترجمة واطلاع فلاسفة العرب على التراث اليونانى :

إذا كان المصدر الإسلامى يمكن اعتباره مصدراً داخلياً ، فإن هناك مصادر أخرى يمكن أن نعتبرها مصادر خارجية . وأهم هذه المصادر يتمثل فى المصدر اليونانى أى الفلسفة اليونانية .

فإذا كانت الفلسفة اليونانية على وجه العموم والمنطق على وجه الخصوص قد أثرا وظهر أثرها إلى حد ما عنـــد بعض المتكلمين فى العصور المتأخرة ، فإن الفلسفة اليونانية والمنطق اليونانى قـــد أثرا أكبر الأثر فى آراء فلاسفة العرب كالفارابى وابن سينا وابن رشد وغيرهم . وهم أنفسهم يعترفون بذلك .

ولكي نتعرف على هذا الأثر فإننا لابد أن نتحدث عن حركة الترجمة ، أي تلك الحركة العظيمة التي عن طريقها استطاع مفكرو الإسلام التعرف على أفكار مفكري اليونان وفلاسفتهم .

يمكننا القول بأن حركة الترجمة قد انتشرت انتشاراً واسعاً أيام العباسيين ، بل أيضاً يمكن أن نبحث عند الأمويين عن اهتمام بالترجمة . فيروى عن الأمير الأموي خالد بن يزيد معاوية أنه أمر بترجمة كتب الكيميا من اللغة اليونانية إلى اللغة العربية .

يقول ابن النديم : كان خالد بن يزيد بن معاوية يسمى حكيم آل مروان وكان فاضلا في نفسه وله همة ومحبة للعلوم . خطر بباله الصنعة ، فأمر بإحضار جماعة من فلاسفة اليونانيين ، فمن كان ينزل مصر وقد تفصح بالعربية ، وأمرهم بنقل الكتب في الصنعة من اللسان اليوناني والقبطي إلى العربي . وهذا أول نقل كان في الإسلام من لغة إلى لغة[1] .

بيد أن الإنتشار الحقيقي لحركة الترجمة ، إنما كان أيام العباسيين . إذ بدأ العمل المنظم في نقل كتب مفكري اليونان في الطبيعة والطب والمنطق وغير ذلك من علوم وفلسفات .

ونود أن نشير إلى أنه كان هناك الكثير من المترجمين . ومن أشهرهم يوحنا أو يحيى البطريق وعبد المسيح بن ناعمة الحمصي وقسطا بن لوقا البعلبكي وحنين بن اسحق واسحق بن حنين وحبيش بن الحسن وأبو بشر متى بن يونس وأبو زكريا يحيى بن عدى المنطقي وأبو على عيسى بن اسحق بن زرعة وغيرهم كثيرون .

هؤلاء المترجمون أو النقلة قد اقتصر عملهم في الواقع الترجمة . غير أن هناك القليل منهم ممن قام بتأليف بعض الرسائل الخاصة به . فقسطا بن لوقا

---

(١) الفهرست ص ٣٥٢ .

مثلا له" رسالة قصيرة فى الفرق بين النفس والعقل . وأ كثر هؤلاء المترجمين كانوا من النصارى وقد قاموا بالترجمـــة بعد تـكليف الخليفة أو الوزير لهم . وكان الخلفاء متسامحين معهم فى دينهم كما كانوا يشجعونهم تشجيعاً كبيراً فى عملهم هذا .

النشاط الحقيقى فى حركة الترجمة يرجع إذن إلى العباسين . فالمنصور مثلاحين أنشأ مدينة بغداد أستدعى من مدرسة جنديسابور ، تلك المدرسة التى تقع فى فارس والتى يمـكن أن نعدها همزة الوصل ونقطة الالتقاء بين الفلسفة اليونانية والفلسفة العربية . استدعى المنصور العباسى ، جرجيس بن بختيشوع الطبيب الذى كان فى ذلك الوقت رئيساً لمستشفى جنديسابور ، وذلك لمعالجته فى أمراض ألمت به .

وكان هذا الحادث فيما يقول O. leary الاتصال الأول بين أسرة بختيشوع وبلاط بغداد . وهذه الأسرة أدت دوراً هاماً فيما بعد من جهة نشر العلم والثقافة بين العرب(١) .

وقد توالى استدعاء الأطباء والعلماء من جنديسابور إلى بغداد بحيث أن مراكز الحياة الثقافة انتقلت تدريجيا فى جنديسابور إلى بغداد . والواقع أنه لولا تشجيع الخلفاء لحركة الترجمة والقائمين عليها لما تمت هذه الحركة على هذه الصورة العظيمة . يقول المسعودى عن الخليفـــة المنصور : كان المنصور أول خليفة ترجمت له الـكتب من اللغة العجمية إلى العربية ومنها كتاب كلية ودمنة وترجمت له كتب أرسطـــو من المنطقيات وغيرها كما ترجمت كتب لبطليموس وإقليدس وسائر الـكتب القديمة فى اليونانية وغيرها من اللغـــات كالفارسية والسريانية إلى العربية(٢) .

عصر العباسيين إذن يمـكننا أن نسميه عصر الترجمة ، فقد انتشرت حركة الترجمة إنتشاراً عظيماً وخاصة بعد اهتمام المأمون ببيت الحـكمة الذى احتوى كتباً

---

(1) How greek science essed to Tha Arabs P 199.

(٢) مروج الذهب ــ جزء ٨ ص ٢٩١ .

وضعت بلغات شتى يونانية وفارسية وهندية ، وقد اختار له المأمون الرؤساء والمترجمين الذين يجيدون هذه اللغات . بحيث ينقلونها إلى العربية . فإذا رجعنا إلى كتاب طبقات الأمم لصاعد نجده يقول : لما أفضت الخلافة إلى الخليفة السابع منهم (المأمون) بن هارون الرشيد بن محمد المهدى بن أبى جعفر المنصور ، تمم ما بدأ به جده (المنصور) فأقبل على طلب العلم فى مواضعه واستخرجه من معادنه بفضل همته الشريفة وقوة نفسه الفاضلة ، فداخل ملوك الروم واتحفهم بالهدايا وسألهم صلة بما لديهم من كتب الفلاسفة فبعثوا إليه بما حضرهم فى كتب أفلاطون وأرسطو وأبقراط وجالينوس وإقليدس وبطليموس وغيرهم من الفلاسفة فأختار لها مهرة الترجمة وكلفهم إحكام ترجمتها ، فترجمت له على غاية ما أمكن ثم حض الناس على قراءتها ورغبهم فى تعليمها[1] ونستطيع أن نقول أن هؤلاء المترجمين قد أدوا عملهم على خير وجه . وإن نظره واحدة إلى أسماء الرسائل والكتب التى نقلت إلى العربية والتى كان أكثرها لمفكرى اليونان ، تدلنا ذلك تماماً لقد شملت الترجمة علوماً شتى بحيث لا نجد ميدانا إلا وللمترجمين فيه فضل . ترجمت كتب فلسفية وطبيعية ورياضية وفلكية وكيماوية وغيرذلك فى علوم وفنون شتى . وعن طريق هذه الترجمات توصل فلاسفة العرب إلى الإطلاع على ما كتبه فلاسفة اليونان .

لقد كانت الترجمة في بدايتها تتم من اللغة اليونانية إلى السريانية . وبعد ذلك كانت النصوص اليونانية يتم نقلها إلى العربية مباشرة . وإذا كانت الكتب المنطقية لأرسطو مثلا قد ترجمت ، فإن كتبه الفلسفية أيضا قد تم ترجمتها ولكننا نود أن نشير إلى أن هذه الترجمات رغم دقتها إلا أنه قدحدثت بعض الأخطاء حتى نسبة الكتاب إلى صاحبة . مثال ذلك أن عبد المسيح بن عبد الله الحمصى ترجم كتاباً بعنوان « أثولوجيا أرسطو طاليس » . وقد أدى هذا إلى خطأ فلاسفة العرب حين نسبوا هذا الكتاب لأرسطو فى الوقت الذى هو فى حقيقته بعض مقتطفات من تاسوعات أفلوطين الرابعة والخامسة والسادسة .

---

(١) ص ٧٥ فى كتابه .

وأخيراً نقول أن المطلع على ما كتبه فلاسفة إلا العرب يرى أنهم عرفوا إلى حد كبير كل المدارس الفلسفية اليونانية القديمة صحيح أنهـــم فيما أشرنا منذ قليل وقعوا أحيانا فى بعض الأخطاء بحيث خلطوا بين آراء فيلسوف وفيلسوف آخرو وخلطوا بين المدارس الفلسفية . ولكنهم بوجه عام استطاعوا معرفة آراء الطبيعيين الأول أى المدرسة الأيونية . وعرفوا آراء المدرسة الإيلية . وآراء الفيثاغوريين والسوفسطائيين وسقراط وأفلاطون وأرسطو الذى أحتـل عندهم مكانة كبيرة وكذلك تأثروا بأفلوطين تأثراً عظيما وأطلقوا عليـــه إسم الشيخ اليونانى .

الموضوع الثانى

التوفيق بين الدين والفلسفة عند الكندى

ويتضمن هذا الموضوع العناصر والنقاط التالية :

— تقـــديم

— الأسباب التى دفعت الكندى للتوفيق بين الدين والفلسفة

— كيف حاول الكندى التوفيق بين الشريعة والحكمة

— الجانب الدفاعى (الدفاع عن الاشتغال بالفلسفة)

— التمييز بين طريق الانبياء وطريق الفلاسفة

التوفيق بين الفلسفة والدين عند الكندى

أولا . تقديم :

نكاد نقول أن دراسة موضوع العلاقة بين الشريعة والحكمة ، أو بين الدين والفلسفة ، قد استنفذ من الفلاسفة والمفكرين الإسلاميين جهداً كبيراً . فهم قد اهتموا بدراسة هذه المسألة اهتماماً عظيماً ، لأنهم حين وصلتهم الفلسفة اليونانية وخاصة فلسفة أرسطو ، وجدوا فى هذه الفلسفة بعض الآراء التى قد تبدو مخالفة لآراء الشريعة الإسلامية . ولما كانوا حريصين على التمسك بدينهم ، بالإضافة إلى تعلقهم بالفلسفة اليونانية ، فقد وجدوا من الواجب عليهم الخوض فى موضوع التوفيق بين الدين والفلسفة وإثبات العلاقة بينهما ، أى العلاقة بين الشريعة الدينية والحكمة الفلسفية .

حاول الفلاسفة الإسلاميون إذن ، التوفيق بين الدين وبين الفلسفة ، وذلك لاعتقادهم أن الدين والفلسفة ، يساند كل منهما الآخر فى كل المسائل الجوهرية ، وأن بدأ بينهما تعارض ، فإنه ليس حقيقياً ، وإنما نشأ نتيجة لسوء فهم كليهما .

نقول أن هذه المشكلة كانت من أهم المشكلات الفلسفية والدينية التى خاض فيها كل فلاسفة الإسلام تقريبا . فهى إذا كانت قد بحثت من جانب الكندى كما سنرى بعد قليل ، فإنها قد بحثت أيضا من جانب الفارابى وابن سينا على صورة أو أخرى من الصور العديدة .

بل قد بحث فيها أيضا فلاسفة المغرب الإسلامى كابن طفيل وابن رشد . فإذا كانت هذه المشكلة تعد هامة بالنسبة لفلاسفة المشرق ، إلا أنها كانت بدورها هامة بل أكثر أهمية ، بالنسبة لفلاسفة المغرب الإسلامى ، أى فلاسفة بلاد الاندلس فى تلك الفترة . وقد يكون مرد ذلك هجوم الغزالى على الفلسفة حتى اعتقد أنها لن تقوم لها قائمة بعد هذا الهجوم العنيف .

فتاريخ الفلسفة الإسلامية يحدثنا بأن ابن طفيل مثلا وكذلك أبن رشد من فلاسفة المغرب الإسلامى اللذين بحثا فى هذه النظرية . وإذا أن أبن رشد مثلا آخر من فلاسفة الإسلام ، قد استفاد من محاولات فلاسفة الشرق كالفارابى وابن سينا والكندى ، فإنه أيضاً قد استفاد من معاصرة ابن طفيل .

فإذا رجعنا مثلا إلى كتاب ابن طفيل « حى بن يقظان » وجدناه يشير إلى الغزالى وينقده نقداً سريعاً ، ولكنه يسمى بدوره كفيلسوف إسلامى . إلى الجمع بين علم الشريعة والحكمة ، وكان حريصاً على الجمع بينهما ، وإن لم يكن الهدف الأول والأساسى من كتابه « حى بن يقظان » الجمع بين الشريعة والحكمة .

نخلص من هذا التقديم إلى القول بأن أكثر فلاسفة ومفكرى الإسلام قد خاضوا فى دراسة موضوع العلاقة بين الشريعة والحكمة وبين الدين والفلسفه . ونريد الآن أن ندرس محاولة أول فلاسفة الإسلام أو فلاسفة العرب وهو الكندى الفيلسوف فما هى الأسباب التى دفعت الكندى إلى دراسة هذه المسألة ؟ ، وكيف حاول فليسوفنا التوفيق بينهما أى بين الشريعة من جهة والحكمة من جهة أخرى ؟ .

ثانياً : الأسباب التى دفعت الكندى للتوفيق بين الشريعة والحكمة :

١ — أول هذه الأسباب نجده عند الكندى وعند غيره من فلاسفة الإسلام . أن القرآن بآياته العديدة يدعو إلى النظر العقلى والبحث فى جنبات الكون أى أن القرآن بآياته لا يقف عقبة أمام البحث العقلى الحر .

والواقع أننا نجد فى القرآن آيات كثيرة فى هذا المجال . مثل قوله تعالى : «فاعتبروا ياأولى الأبصار» وقوله تعالى « أو لم ينظروا فى ملكوت السموات والأرض وماخلق الله من شىء » وقوله تعالى « أفى الله شك فاطر السموات والأرض » وقوله تعالى : « ويتفكرون فى خلق السموات والأرض » وقوله تعالى : « أفلا ينظرون إلى الآبل كيف خلقت وإلى السماء كيف رفعت» وقوله تعالى : « أن فى خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار والفلك التى تجرى فى البحر بما ينفع الناس وما أنزل الله من السماء من ماءفأحيا بةالأرض

بعد موتها وبث فيها من كل دابة وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والأرض لآيات لقوم يعقلون » .

آيات عديدة إذن تحث على النظر العقلي والبحث في جنبات الكون سمائه وارضه . وهذا قد دفع الكندى وغيره من فلاسفة الإسلام إلى القول بأن — حقائق الفلسفة لا تتعارض مع حقائق الدين .

٢ — ثانى هذه الأسباب او الدوافع التى حملت الكندى على التوفيق بين الشريعة والحكمة ، أن الفلسفة كان ينظر إليها أحياناً فى عصره نظرة شك وارتياب فالكندى فيما يقول المؤرخون قد عاش فترة من حياته فى عصر المتوكل الخليفة العباسى الذى قوى فيه سلطان ونفوذ أهل السنة .

ولا يخفى علينا أن الحياة الفكرية فى عصر الكندى ، كانت غيرها فى عصر المتوكل .

فالمأمون قد انتصر للمعتزلة الذين هم أقرب إلى الفلاسفة . أما المتوكل فكان على خلاف ذلك . لقد ساند أهل السنة ومن هنا وجد الكندى واجباً عليه ، وقد عاش فى عصر المتوكل ، أن يدافع عن النظر العقلى الفلسفى ، أى تلك البحوث التى يقوم بها الفلاسفة .

٣ — ثالث هذه الأسباب ، أن الكندى فيما يقول أبن أبى أصيبعه فى كتابة « طبقات الاحباء » قد لحقه الأذى بسبب اشتغاله بالفلسفة . والمفكر حين يلحقه الأذى بسبب اشتغاله بشىء ما ، وفى نفس الوقت يكون حريصا على الاشتغال به وعدم تركه ، لا بد ان يحاول من جانبه وضع بعض الكتب والرسائل التى يدرس فيها هذه المسألة ، مسألة التوفيق بين الشريعة والحكمة ، فابن النديم مثلا فى كتابه « الفهرست » ، يقول : ان من بين مؤلفات الكندى رسالة فى « إثبات الرسل » ورسالة اخرى فى نقص مسائل الملحدين « هذه هى الأسباب التى نراها قد دفعت الكندى لمحاولة التوفيق بين الشريعة والحكمة .

والواقع اننا لو رجعنا إلى المؤلفات التى تركها لنا الكندى ، وجدنا العديد

منها يهتم بدراسة هذه المسألة من جانب أو من آخر . أما بصفة عامة ، وأما عن طريق البحث في التفصيلات .

ونستطيع أن نعتمد على رسالتين له بصفة أساسية ، تناولتا دراسة هـــذه المسألة وهما « رسالته إلى المعتصم بالله فى الفلسفة الأولى » و « رسالته فى كمية كتب أرسطو طاليس وما يحتاج إليه فى تحصيل الفلسفة » .

ولا يعنى هذا ، أن دراسة هذه المسألة عنده تعد محصورة فى هاتين الرسالتين فقط ، بل أنه فى سبيل التوفيق بين الدين والفلسفة ، نراه فى رسائل غيرها يحاول تأويل بعض المفاهيم الدينية بحيث تتفق مع مثيلاتها فى الفلسفة ، أى لـكى تقترب من الدين ، وذلك يتضح بصفة خاصة فى رسالته عن « سجود الجرم الأقصى وطاعته لله عز وجل » .

ونستطيع أن نقول أن الرسالة الأولى وهى رسالته إلى المعتصم بالله فى الفلسفة الأولى تمثل موقفه الدفاعى عن الفلسفة كما سنرى . أما رسالته الثانية وهى « كمية كتب أرسطو طاليس » ، فتقوم فـكرتها فى مجال العلاقة بين الشريعة والحـكمة ، على التمييز بين طريق الشرع وطريق الحـكمة . وسنرى هـــذا واضحاً تماماً بعد قليل .

ثالثا : كيف حاول الـكندى التوفيق بين الشريعة والحـكمة ؟

فى الصفحات الأولى من رسالته إلى المعتصم بالله فى الفلسفة الأولى ، نطالع تمهيداً يحاول فيه الـكندى أبعاد الإتهام عن الفلسفة والمشتغلين بها ، وبيان وجه الحاجة إليها ، لـكى ينتهى من ذلك إلى بيان إتفاق الشريعة والحـكمة . والمقارن بين أقوال الـكندى فى هذا المجال ، وأقوال ابن رشد ، فى تبرير الإشتغال بدراسة كتب اليونانيين يلاحظ تقارباً بينهما فى بيان مبررات النظر فى كتب القدماء .

ونستطيع من جانبنا الـكشف عن أهم العناصر الموجودة فى رسالته إلى المعتصم بالله تلك الرسالة التى تمثل كما قلنا موقفه الدفاعى عن الحـكمة . وسيتضح لنا كيف سيحاول الـكندى جهده التوفيق بين الشريعة والحـكمة .

١ — تعد صناعة الفلسفة ، التى تعرف بأنها علم الأشياء بحقائقها بقدر طاقة الإنسان من أعلى الصناعات الانسانية منزله وأسماها مرتبة .

وسبب ذلك ، أن غرض الفيلسوف فى عمله أصابة الحق ، وفى عمله العمل بالحق .

معنى هذا أن الكندى يدافع عن الإشتغال بالفلسفة والحكمة ، بحيث لا يطعن فيها الطاعنون .

نوضح ذلك بالقول بأنه إذا كان الفيلسوف يسعى نظرياً إلى إصابة الحق ، ويسعى من جهة العمل ، أن يعمل بالحق الذى يدركه بالنظر ، فانه لا يستطيع واحد من المهاجمين أن يطعن فى الإشتغال بعلوم الحكمة ، طالما أن الغرض نظرياً والغرض عملياً ، من الأغراض الحقة المشروعة .

٢ — أشرف فروع الفلسفة وأعلاها مرتبة ، هو الفلسفة الأولى .

ونريد أن نسأل الآن : ما السبب فى محاولة الكندى رفع الفلسفة الأولى فوق مرتبة غيرها من العلوم ؟ .

نستطيع أن نقول بأن هناك سببين رئيسيين . السبب الأول يكمن فى متابعة الكندى لأرسطو . والسبب الثانى هو أنه يحاول التقريب بين الفلسفة الأولى أو الميتافيزيقا ، وبين علم الشريعة الذى يشتغل به الفقهاء من جهة أخرى ، نظراً لأن موضوع الفلسفة الأولى أو الميتافيزيقا يصطبغ بالصبغة الدينية ، ولا أدل على ذلك فى أن فلاسفة الإسلام يطلقون على الفلسفة الأولى أو الميتافيزيقا ؛ علم الإلهيات .

السبب الأول إذن يتمثل فى متابعة الكندى لأرسطو . نوضح ذلك بالقول بأن أرسطو إذا كان يعلى من شأن العلوم النظرية كالطبيعة والرياضة فانه بدوره يعلى من شأن ما بعد الطبيعة أو الميتافيزيقا أو الفلسفة الأولى على غيرها من العلوم النظرية أو العملية .

وهذا السبب الأول يرتبط بالسبب الثانى الذى ذكرناه منذ قليل . بمعنى أن الفلسفة الأولى أو الإلهيات إذا كانت أشرف العلوم عند الفلاسفة ؛ فإن هذا يؤدى بالتالى إلى مشروعية الفلسفة والإشتغال بها ؛ طالما ان موضوع الإلهيات الذى

يخوض فيه الفلاسفة يتقارب مع الموضوعات الدينية الشرعية التى يخوض فيها الفقهاء .

٣ — يرى الكندى بعد ذلك ، أنه من الواجب مدح المشتغلين بالعلوم الفلسفية ، لاذمهم . فإذا كان من الأشياء الضرورية والواجبة — فيما يقول الكندى الاتذم الذين كانوا أسباب منافعنا البسيطة ، فكيف إذن بهؤلاء الذين هم أسباب منافعنا العظيمة الجادة . أى أننا إذا كنا نشكر من يقدم لنا منفعة يسيره ، فبالتالى والأولى أن نشكر الذين قدموا لنا منافع كبيرة .

ويعنى الكندى بهؤلاء ، فلاسفة اليونان بأنهم — فيما يرى — أفادونا أفادات كبيرة . أنهم سهلوا لنا الكثير من المطالب الفكرية الخفية . تلك المطالب التى لم يكن باستطاعتنا أن نصل إليها لولا وجودهم وبحثهم عن الحقيقة .

ومن هنا وجب إذن الشكر لا الذم . شكر هؤلاء الذين داوموا البحث على الحقيقة واجتهدوا لاصابتها . بحيث يكون من الصحيح فيما يرى الكندى ، أن نقول مع أرسطو ينبغى لنا أن نشكر آباء الذين أتوا بشيء من الحق ، إذ كانوا سبب كونهم ، فضلا عن أنهم سبب لهم . وإذ هم سبب لنا إلى نيل الحق .

٤ — إذا قيل أن الفلسفة قد أتت لنا من بلاد غربية عنا أى من بلاد اليونان ، فأننا يجب إلا نستحى من استحسان الحق من اين اتى ، اى حتى لو اتى لنا من الأجناس البعيدة عنا والأمم المباينة لنا .

وفى هذا القول من جانب الكندى رد على ما كان يشاع احيانا ، من ان الفلسفة إذا كان مصدرها اليونان ، والباحثون فيها فلاسفة وثنيون ، فإنه يجب الإبتعاد عنها لأنها اتت إلينا من بلاد غربية وبعيدة عنا .

كما ان فى هذا القول مبدأ هام . إذ فيه دعوة إلى البحث عن الحقيقة كحقيقة ، وبصرف النظر عن كونها إسلامية ،أو غيرإسلامية او كونها عربية او يونانية . كما تتضح أهميته حين ندرك ان من اسباب الهجوم على المنطق مثلا ، وهو آلة الفلسفة فيما يرى الإسلاميون انه اتى من اليونان ، وان صاحبة وهو ارسطو ، كافر .

ولا شك ان هذه الدعوة قد اثرت فى الفيلسوف الأندلسى ابن رشد . فنحن حين ندرس نظريته فى العلاقة بين الشريعة والحكمة نجده يقول بهذا الراى او هذه الدعوة .

٥ — ولكن هل من الواجب على المهاجمين للفلسفة ، ودراستها ؟ . يعتقد — الكندى انه من واجب الجميع طلب الفلسفة ودراستها ، حتى هؤلاء الذين يحاربونها وبعد دفاع الكندى عن الفلسفة في رسالته إلى المعتصم بالله فى الفلسفة الأولى ، وتبريره الإشتغال بها ، ورده على من يسيئون الظن بها ، يحاول ان يبين لنا ان المسائل التى تبحث فيها الفلسفة ؛ قد اتى بها الرسل .

هذا دفاع من جانب الكندى عن ضرورة الإشتغال بالفلسفة ، وفيه ايضاً بيان بأن الدين ليس على خلاف مع الفلسفة ، اى ان الشريعة تتفق مع الحكمة (الفلسفة) .

ولكننا إذا اردنا ان ندرس كل جوانب نظريته فى العلاقة بين الشريعة والحكمة ، لا بد من الإشارة إلى ما سبق ان ذكرناه من وجود قضية اخرى فى هذا المجال . هذه القضية تتمثل فى اننا لا بد ان نتساءل بعد ان عرضنا لموقفه الدفاعى ، هل طريق الفلسفة هو نفس طريق الدين ، اى هل الطريق الذى يسير فيه الفلاسفة هو نفسه الطريق الذى يسلكه الأنبياء ؛ ام ان هناك فرقاً بين العلم الإلهى من جهة ؛ وبين الفلسفة من جهة اخرى .

فى الواقع نجد فرقاً وفرقاً جوهرياً . ولكن هذا الفرق لا ينهض دليلا عند محاولة التوفيق بين الشريعة والحكمة كما سنرى . فما هو إذن هذا الفرق الجوهرى ! .

إذا رجعنا إلى رسالة الكندى في « كمية كتب ارسطو طاليس » التى سبق ان اشرنا إليها ؛ وجدنا فيلسوفنا اثناء بيانه لفروع العلوم الفلسفية على النحو الذى نجده عند ارسطو الفيلسوف اليونانى ؛ يتحدث عن علوم الهية ؛ اى علوم الأنبياء التى لا تأتى عن طريق التحصيل والاكتساب ؛ بل عن طريق الإلهام الإلهى .

ومعنى هذا ان هناك فرقاً جوهرياً ينبهنا إليه الكندى ؛ بين علوم الأنبياء

وعلوم الفلاسفة ، سواء تمثل هذا الفرق فى الطريق إلى كل منهما ، أو فى المصدر الذى يستقى منه كل من الفلاسفة أو الأنبياء علومهم .

نوضح ذلك بالقول بأن الكندى يذهب إلى أن علوم الرسل تكون بلا طلب ولا تكلف ولا بحيلة بشرية ولا زمان . بل أن هذه العلوم تكون بإرادة الله تعالى عن طريق تطهير أنفسهم وإنارتها للحق ، بتأييده وترشيده وإلهامه ورسالاته .

هذه العلوم تعد — فيما يرى الكندى — خاصة بالرسل دون غيرهم من الفلاسفة الذين تجىء علومهم عن طريق الاكتساب والتدريب والتجربة وطول البحث ، وإتباع مبادىء — منطقية ورياضية وما شابه ذلك من طرق تعد طرقاً كسبية وتأتى خلال الزمان .

ومن الواضح أن الطريق إلى إكتساب هذه العلوم ، يختلف عن طريق علوم الأنبياء . فالعلوم الأولى علوم بشرية تأتى عن التجربة والتحصيل ، والعلوم الثانية علوم وهبية الهامية ، تأتى إلى الأنبياء والرسل عن الله تعالى .

ويضرب الكندى مثالا لذلك بإجابة الرسول صلى الله عليه وسلم عن الذين سألوه : « من يحيى العظام وهى رميم » . والمتأمل فيما أورده الكندى فى هذا المجال من رسالته « فى كمية كتب أرسطو طاليس وما يحتاج إليه فى تحصيل الفلسفة » يجد أنه قد قدم لنا تفسيراً فلسفياً لبعض الآيات القرآنية . تفسير يحاول فيه أيضاً بيان الخصائص التى تمتاز بها العلوم الإلهية ، والتى لا نجدها متمثلة فى علوم الفلاسفة أى تلك العلوم البشرية الإنسانية .

هذا يتضح من قوله بعد تفسيره لهذه الآيات ، منبها إلى ما تتميز به علوم الأنبياء التى تفترق عن علوم الفلاسفة . ويقول الكندى . فأى بشر يقدر بفلسفة البشر أن يجمع فى قول بقدر حروف هذه الآيات ما جمع الله جل وتعالى إلى رسوله صلى الله عليه وسلم فيها ، من أيضاح أن العظام تجىء بعد أن تصير رميما ، وأن قدرته تخلق مثل السموات والأرض وأن — الشىء يكون من نقيضه . كلت عن مثل ذلك الألسن المنطقية المتحيله وقصرت عن مثله نهايات البشرية ، وحجبت عنه العقول الجزئية .

ننتهى من هذا إلى القول بأن الكندى قد حاول جهده التوفيق بين الدين والفلسفة أى بين الشريعة والحكمة . ولكن هذا التوفيق لم يمنعه من بيان الفروق بين علوم الأنبياء أى تلك العلوم الإلهية ، وبين علوم الفلاسفة . أن هناك فروقاً جوهرية بينهما أشرنا إليها منذ قليل . وإذا كان فى هذه الفروق ما يشعرنا بإختلاف طريق الدين عن طريق الفلسفة ؛ فإنها مع ذلك لا تؤدى إلى إستبعاد محاولة التوفيق بين طريق الشرع وطريق الحكمة . وخاصة إذا وضعنا فى الإعتبار نقض الكندى لآراء المهاجمين للفلسفة والمشتغلين بها ؛ مدافعاً بذلك عن الفلسفة والتفلسف .

الموضوع الثالث

وجود الله ووحدانيته فى فلسفة الكندى

أولا : تمهيد

ثانياً : دليل العناية والغائية

ثالثاً : دليل المشابهة والتماثل بين النفس فى البدن والله بالنسبة للكون

رابعاً : دليل الوحدة والانسجام

خامساً : إثبات وحدانية الله عند الكندى

١ — المصدر الدينى الإسلامى

٢ — المصدر الفلسفى اليونانى (أرسطو)

(وجود الله ووحدانيته فى فلسفة الـكندى)

أولا : تمهيـــد :

لا يخفى على المشتغلين بالفـكر الفلسفى العربى ، أن قضية التدليل على وجود الله ومحاولة البرهنة فى وحدانيته من القضايا الفلسفية التى خاض فيها أكثر فلاسفة الإسلام ، سواء فى المشرق العربى كالـكندى والفارابى وابن سيناء ، أو فى المغرب الإسلامى كابن رشد الفيلسوف الأندلسى .

وسنحاول أن سندرس هذه القضية عند أول فلاسفة الإسلام وهو الـكندى وذلك من خلال المؤلفات والرسائل التى تركها الـكندى . تلك الرسائل التى تجد بين ثناياها محاولة قوية من جانبه للتدليل على وجود الله وتقرير وحدانيته تعالى ، من عدة زوايا وجوانب ، نـكاد نقطع من جانبنا أنها تنظر إلى المشكلة من كل زواياها وأبعادها ، حتى تبدو بصورة أقرب ما تـكون إلى الوحدة والتـكامل .

نقول هذا ونحن نأخذ فى الإعتبار ، إرتباط بحثه لهذه القضية ، بقضية حدوث العالم وقدمه ، تلك القضية التى بحث فيها الـكندى ومن جاء بعـــده من فلاسفة الإسلام .

توضح ذلك بالقول بأننا إذا رجعنا إلى كتاب « تهافت الفلاسفة » للغزالى ، نجده يذهب إلى أن الفلاسفة الذين قالوا بقدم العالم قد تناقضوا مع أنفسهم حين حاولوا التدليل على وجود الله . وهذا معناه أن كل فيلسوف يقرر أن العالم قديم ، ثم يسوق أدلة على وجود الله ، فإنه يتناقض مع نفسه فيما يقرر الغزالى .

وسبب هذا أن شرط الفعل عند الغزالى هو أن يكون حادثاً ؛ لأن الحادث لا يوجد من نفسه ؛ بل يحتاج إلى صانع . أما إذا قلنا بقدم العالم وأثبتنا له مع ذلك صانعاً أى خالقاً ؛ فإن هذا يدلنا على التناقض فيما يرى الغزالى .

هذا يعنى أن هناك من المفكرين كالغزالى من يربط بين القول بحدوث العالم والقول بوجود الله ؛ بحيث أن التسليم بحدوث العالم يؤدى لا محالة إلى التسليم بوجود الله . كما يربط بين القول بقدم العالم ؛ والقول بعـــدم الاعتراف بعلة الكون .

ومن هنا فإن بحث الكندى الذى يقول بحدوث العالم يرتبط تماماً بتدليله على وجود الله . أى أن العالم عنده إذا كان حادثاً ؛ فإن هذا الحادث لا بد له من علة أحدثته وأظهرته إلى الوجود . وهذه العلة هى الله .

فما هى إذن أهم أدلة الكندى على وجود هذه العلة ؟ وكيف أثبت لنا وحدانية الله .

ثانياً : أدلة الكندى الفيلسوف على وجود الله :

لا يخصص لنا الكندى رسالة معينة أو مبحثاً محدداً يعرض لنا فيه أدلة على وجود الله بل نراه يتناول دراسة هذه القضية فى كثير من رسائله . ونذكر منها على سبيل المثال ، « رسالته فى وحدانية الله وتناهى جرم العالم » ورسالته « فى حدود الأشياء » ، ورسالته « الإبانه عن العلة الفاعلة القريبة للكون والفساد » .

١ — دليل العناية والغائية فى الكون :

نستطيع أن نقول أن هذا الدليل من أهم الإدلة التى نجدها فى رسائل الكندى الفلسفيـــة .

فالكندى يستدل على وجود الله بالإستناد إلى فكرة الغائية والعناية الإلهية . يقول الدكتور / محمد عبد الهادى أبو ريده : « أن الكندى يردد فى كثير من رسائله تأكيد القول بعظم القدرة الإلهية وسعة الحكمة وفيض الجود وكمال العناية بكل شىء وجعل بعض الأشياء أسباباً وعللا للبعض الآخر[1] .

---

(١) مقدمة لرسائل الكندى الفلسفية ص ٨٩ .

ونود أن نشير من جانبنا إلى أن الكثير من الفلاسفة سواء فلاسفة اليونان أو فلاسفة العصر الوسيط أو فلاسفة العصر الحديث قد أكدوا على القول بالغائية فى العالم وبالنظام والإتقان الموجود فيه . وقد صعد أكثرهم من ذلك ، إلى القول بوجود إله للكون . أى أن العناية والغاية البارزة فى أرجاء الكون سمائه وأرضه تؤدى عندهم إلى تقرير وجود علة للكون وهذه العلة هى الله .

نجد هذا عند أفلاطون وأرسطو قديماً ، وليبنتز وكانت حديثاً ، مع ما بين أفكارهم فى هذا المجال من تفاوت وتباين أحياناً . إلا أنهم يعبرون فى أقوالهم بصورة أو بأخرى ، عن تلك الفكرة الهامة .

وإذا نظرنا إلى ما تركه لنا فلاسفة الإسلام من مؤلفات ورسائل ، نجد فكرة الغائية والعناية الإلهية بارزة بروزاً ظاهراً ، حين يستدلون على وجود الله . ونجدهم أيضاً قد ربطوا ربطاً وثيقاً بين فكرة الغائية وفكرة العناية الإلهية . ولعلهم إرادوا من ذلك تفادى ما فى مذهب أرسطو من نقص الذى يتمثل فى تلك الفجوة بين الله والعالم . أى أنهم أرادوا أن يؤكدوا وجود علاقة بين الله والعالم ، بدليل تلك الغائية والعناية الإلهية والمشاهدة فى الكون الذى نعيش فيه سمائه وأرضه ، أى العالم العلوى والعالم السفلى .

نجد هذا مثلا عند ابن سينا الذى يركز على القول بالعلة الغائية ، كعلة رابعة من علل الموجودات الطبيعية . ثم يحاول أن يصعد من ذلك — حين يبحث فى مجال الإلهيات إلى الربط بين وجود هذه العلة وبين وجود مسبب لها ، بحيث يبدو الكون مظهراً لعناية الخالق به .

كما نجد ذلك أيضاً عند ابن رشد فيلسوف المغرب الإسلامى ، حين يقر العناية والغائية ، بحيث نجد عنده استدلالا على وجود الله يستند على فكرتى العناية والغائية .

تقرير الغائية والربط بينهما وبين العناية الإلهية ، تعد إذن من الظواهر الملاحظة التى نجدها عند أكثر فلاسفة الإسلام من خلال مؤلفاتهم . فالكندى له نصوص عديدة يحاول فيها الإستدلال على الغائية والحكمة والعناية الإلهية . ورغم أننا

لا نجد له بحوثاً مستقلة وقائمة بذاتها فى موضوع العناية والغائيه فى الكون ، بحيث تكون هذه البحوث ممثلة لفكرته تمام التمثيل ، الا أننا لوجمعنا بين أقواله المتناثر حول هذا الموضوع فى كثير من رسائله ، أستطعنا أن نقول أنه يركز على القول بالغائيه ويربط بينها وبين العناية الإلهية ، بحيث يكون ممثلا للاتجاه الفكرى الإسلامى ، الذى يستمد إلى كثير من آيات القرآن التى تثبت وجود عناية وغاية فى الكون .

ومن هذه الآيات قوله تعالى : ألم نجعل الأرض مهاداً ، والجبال أوتاداً ، وخلقناكم أزواجاً ، وجعلنا نومكم سباتاً ، وجعلنا الليل لباساً ، وجعلنا النهار معاشاً ، وبنينافوقكم سبعاًشداداً ، وجعلنا سراجاً وهاجاً ، وأنزلنا من المعصرات ماءاً ثجاجاً ، لنخرج به حباً ونباتاً وجنت ألفافاً .

وقوله تعالى : تبارك الذى جعل فى السماء بروجاً ، وجعل فيها سراجاً وقمراً منيراً

وقوله تعالى : الذى جعل لكم الأرض فراشاً .

وقوله تعالى : فلينظر الإنسان مم خلق ، خلق من ماء دافق .

وقوله تعالى : أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت .

وقوله تعالى : يأيها الناس أعبدوا ربكم الذى خلقكم والذين من قبلكم لعلكم تتقون الذى جعل لكم الأرض فراشاً والسماء بناء وأنزل من السماء ماء ، فأخرج به من الثمرات رزقاً لكم فلا تجعلوا لله أنداداً وأنتم تعلمون .

وقوله تعالى : أو لم ينظروا فى ملكوت السموات والأرض وما خلق الله من شىء .

والكندى حين يقرر وجود العناية والغائيه ويصعد من ذلك إلى إثبات وجود الله ،

أما أن يبين لنا تلك الغائيه الموجودة فى هذا الكون الأرض وأما أن يحاول الربط بين الظواهر الكونية الأرضية ، وبالظواهر الجوية العلوية . أى يحاول بيان أستناد الظواهر الأرضية إلى عوامل علوية ، وفى كل ذلك ما يشهد بوجود خالق أحسن كل شيء صنعاً .

نوضح ذلك فنقول بأننا إذا رجعنا على سبيل المثال إلى رسالة فى الإبانة عن العلة الفاعلة القريبة للكون والفساد ، نراه يذهب إلى أن نظم هذا العالم وترتيبه ، وتسخير بعضه لبعض ، وإتقان هيئته ، لأعظم دلالة على أتقن تدبير وعلى أحكم حكمه . وهذه الحكمة تدل عند الكندى على وجود مدبر حكيم .

وإذا كنا قد ذكرنا منذ قليل أن الكندى يحاول الربط بين الظواهر العلوية والظواهر الأرضية ، ويصل من ذلك إلى إثبات وجود الله ، فإن ذلك يتضح من خلال الكثير من الأمثلة والشواهد التى يضربها لنا الكندى كأمثلة للعناية الإلهية والغائية سواء فى العالم العلوى ، أو العالم السفلى . وهذا كلـه يدل على وجود خالق حـكيم .

فهو مثلا يرى أن قوام الأشياء الموجودة في عالم الكون والفساد ، يرجع إلى إعتدال الشمس فى فلكها ، بحيث تدنو من مركز الأرض تارة ، وتبعد عنه تارة .

وما يقال عن الشمس ، يقال عن القمر . إذ لولم يكن إعتدال بعده من الأرض على ما هو عليه الآن ، بل أقرب ، لمنع كون السحاب والأمطار ، لأنه كان يحل البخار ويبدده ويلطفه ولايدعه من أن يجتمع ولا يكثف .

وهكذا يضرب لنا الكندى الكثير من الأمثلة سواء فى رسالته هذه ، أو فى العديد من رسائله الأخرى ، لإثبات العناية والغائية ، وكيف أنها تؤدى لا محالة إلى وجود الخالق وهو الله سبحانه وتعالى .

٢ — دليل المشابهة والتماثل بين النفس فى البدن والله بالنسبة للكون :

هذا دليل آخر من أدلة الكندى على وجود الله . فإذا رجعنا إلى رسالته فى

حدود الأشياء ، نجده يشير إلى دليل على وجود الله يعتمد على فكرة المشابهة أو التمثيل بين عمل النفس بالنسبة للبدن ، وبين الله بالنسبة للكون أو العالم كله .

نوضح ذلك بالقول بأن النظام فى الجسم الإنسانى ، إذا كان يدل على وجود قوة خفية غير مرئية ، وهى النفس التى تسير الجسم ، فإن التدبير فى الكون يدل على وجود مدبر له .

ومعنى هذا أننا إذا كنا نستدل على وجود النفس التى لا ترى ، بوجود تنظيم فى شىء — مرئى وهو الجسم الإنسانى ، فأننا نستدل أيضاً على وجود خالق للكون لايرى ، من وجود التدبير فى هذا العالم المرئى . يقول الكندى : أن العالم المرئى لا يمكن أن يكون تدبيره إلا بعالم لا يرى ، والعالم الذى لايرى ، لا يمكن أن يكون معلوماً إلا بما يوجد فى هذا العالم من التدبير والآثار الدالة عليه .

وهكذا يسوق لنا الكندى دليلا على وجود الله تعالى يعتمد على فكرة المقارنة بين عمل النفس فى البدن ، وعمل الله فى الكون . أى أن وجود النظام فى الكون يدل على وجود منظم له وهو الله ، تماما كما تدل أفعال البدن على وجود نفس له ، تدبره وتسيره .

٣ — دليل الوحدة والانسجام :

وهذا دليل ثالث من أدلة الكندى على وجود الله . فهو يلاحظ أن هذا العالم سواء ما كان منه سماوياً أو أرضياً ، يعد مركباً وتعتريه الكثرة والتغير .

ولكن هذه الأشياء تعد — فيما يرى الكندى — أشياء عارضة فى هذا العالم ، أى ليست جوهرية أساسية له ، ومن هنا لابد أن نرجعها إلى علة واحدة ، ليست داخل هذا العالم ، بل هى خارجه عن العالم . وهذه العلة هى الذات الإلهية الواحدة غير المكثرة .

اتضح لنا الآن كيف حاول الكندى جهده فى تقديم الكثير من الأدلة على وجود الله . ولعل القارىء قد لاحظ تنوع هذه الأدلة . فمنها ما يستند إلى تقرير

الغائية والعناية الإلهية . ومنها ما يقوم على الصعود من التركيب والكثرة والتغير الذى نراه فى عالمنـا هذا إلى ذات إلهية واحدة ، تعد خارج هذا العالم . ومنها ما يعتمد على التمثيل بفكرة النفس فى البدن الإنسانى ومقارنتها بضرورة وجود الله لتدبير العالم سمائه وأرضه .

ثالثاً : إثبات وحدانية الله عنـد الكندى :

إذا كان الكندى — كما سبق أن رأينا — قد برهن على وجود الله ، فإنه بحث أيضاً - شأنه فى ذلك شأن أكثر فلاسفة الإسلام - فى موضوع الوحدانية ، كصفة من صفات الله ، وإنتهى إلى إثبات الوحدانيه لله سبحانه وتعالى .

والكندى يعبر فى دهابه إلى الوحدانية ، عن الروح الإسلامية ؛ بمعنى أن ما يسوقه لتقرير وحدانية الله يعتمد على الآيات التى نجدها فى القرآن والتى تؤيد أن الله واحد ليس كمثلة شىء ، وأنه واحد لا شريك له .

ونود أن نشير قبل أن نعرض لفكرة الكندى الفلسفية عن الوحدانية ، والتى تستند فيما قلنا منذ قليل ، على أسس دينية إسلامية ، إلا أن طريق الشرع قد بنى على ثلاث آيات هى : «لو كان فيهما آلهه إلا الله لفسدتا» . «ما اتخذ الله من ولد وما كان معه من إله ، إذاً لذهب كل إله بمـا خلق ولعلا بعضهم على بعض سبحان الله عمـا يصفون» . ، «قل لو كان معه آلهه كما يقولون ، إذا لابتغوا إلى ذى العرش سبيلا» .

ومع هذا فلا تخلوا آراء الكندى فى هذا المجال ، من التأثر بالتراث الأرسطى وسنشير إلى هذه المسألة بعد قليل .

قلنا أن الكندى قد حاول إثبات وحدانية الله . ففى رسالته إلى المعتصم بالله فى الفلسفة الأولى ، ورسالاته فى وحدانية الله ، نجده يؤكد على وحدانية الله ببيان أنه تعالى لا يشبه خلقه ، أى يختلف عن بقية الموجودات المخلوقة .

نوضح ذلك بعبارة هامة للكندى . فهو يقول : «أن الفاعل الأول ليس

كثيراً بل واحد غير متكثر ، سبحانه وتعالى عن صفات الملحدين علواً كبيراً، لا يشبه خلقه ، لأن الكثرة فى كل الخلق موجود ، وليست فيه بتة ، ولأنه مبدع وهم مبدعون ، ولأنه دائم وهم غير دائمين ، لأن ما تبدل تبدلت أحواله وما تبدل فهو غير دائم .

إلى هنا يكون فيلسوفنا الكندى قد إثبت الوحدانية لله . ومن اللازم فى هذا المجال أن تقرر من جانبنا اليوم أن الكندى فى استدلاله على الوحدانية ؛ كان متأثراً بالآيات الثلاثة الموجودة فى القرآن الكريم ، والتى سبق أن ذكرناها منذ قليل ؛ بقدر ما كان متأثراً ببعض جوانب فلسفة أرسطو .

ومعنى هذا أن قضية التوحيد عند الكندى تعتمد — فيما نرى — على روح إسلامية ، — تتمثل فى آيات القرآن ؛ وروح أرسطية يونانية .

صحيح أننا لا نجد قضية التوحيد عند أرسطو واضحة وحاسمة من كل وجوهها ولكن صحيح أيضاً القول بأن لأرسطو بعض العبارات التى يثبت فيها وحدانية الإله .

نوضح ذلك بالقول بأننا إذا رجعنا إلى مقالة اللام من كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو نجده يؤكد القول بأن الإله واحد ؛ معتمداً على أن العالم واحد . بمعنى أن العالم لما كان واحداً . فإن العلة الأولى لا بد أن تكون واحدة .

بل أن أرسطو يذهب أيضاً إلى تقرير الوحدانية من زاوية أخرى ؛ وذلك فى آخر كلماته فى مقالة اللام من كتاب ما بعد الطبيعة .

فيرى أنه لو كانت المبادىء كثيرة ؛ لم تكن السياسة غير السياسات ؛ يوضح ذلك ابن رشد فى تفسيره لما بعد الطبيعة لأرسطو ؛ فيقول : إن كانت المبادىء الأولى للعالم مبادىء مختلفة ، فالموجودات التى هاهنا لا يمكن أن توجد فيها خير السياسة ، ولا نظام يشبه نظام السياسة وخيره كما أنه إذا كانت الرئاسات كثيرة ،

لم يوجد للسياسة نظام ولا استقامة ـ وإعتدال . ولذلك كما قال : لا خير فى كثرة الرؤساء بل الرئيس الوحد .

نخلص من هذا كله إلى القول بأن الكندى، كما حاول جهده فى تقديم الكثير من الأدلة على وجود الله ، فإننا نراه باحثاً أيضاً عن الأدلة التى تنهض على وحدانية الله . ولعله يكون قد أتضح لنا الآن ، كيف ذهب الكندى إلى إثبات وحدانية الله معتمداً على أدلة قرآنية تتمثل فى أكثر من آية ، كما نأثراً ظاهراً ببرهنه أرسطو على وحدانية الآلة فى كتاب ما بعد الطبيعة .

الموضوع الرابع

الفـارابى وفلسفتـه

أولا : حياة الفـــارابى .

ثانياً : المصادر التى إستفاد منها الفارابى .

ثالثاً : كتب الفارابى ورسائله .

رابعاً : النفس عند الفارابى .

خامساً : الاخلاق والسياسة عند الفارابى .

سادساً : الإلهيات فى فلسفة الفارابى .

(الفارابى وفلسفته)

ولد الفارابى فى مدينة فاراب حوالى عام ٢٥٧هـ — ٨٧٠ م . وأسمه هو : أبو نصر محمد بن محمد بن أوزلغ بن طرخان وذلك حسب ما ورد فى كتاب عيون الأنباء لابن أبى أصيبعة .

وإذا كان ابن أبى أصيبعة يعتبره فارسى الأصل ، إلا أن أكثر الذين ترجموا لحيـاة الفارابى وذكروا مؤلفاته قد قالوا أنه تركى الأصـــل وهذا هو القول المرجح .

وإذا كان الفارابى قد ولد حوالى عام ٢٥٧ هـ — فإنه توفى عن ثمانين عاماً أى عام ٣٣٩ هـ — ٩٥٠ م .

ولا نستطيع معرفة أمور كثيرة عن حياة الفارابى ، نظراً لأنه لم يكتب حياته بنفسه أو على الأقل طرفاً من حياته ، كما فعل ابن سينـــا الذى كتب جزءاً من سيرته .

وبوجه عام يمكننا القول بأنه تنقل فى كثير من البلاد . كما أنه تثقف بالثقافات الفلسفية واللغوية والدينية وكان يعرف أكثر من لغة كالعربية والتركية والفارسية

ويذهب مؤرخو العرب إلى أن الفارابى كان يعيش حياة الزاهد عن العالم وما فيه من طيبات ، وكان يميل إلى العزلة ، أى يعتزل الناس ولا يرى إلا عند مجتمع ما . وإشتباك رياض . كما أنه كان يسهر فى الليل للمطالعة والتأليف مستعينا بمصابيح الحراس . فنمط حياة كان إذن غير النمط الذى سار عليه ابن سينا بعده حيث كان لابن سينا نشاطاً إجتماعياً وسياسياً كبيراً .

قلنا أن الفارابى قد تثقف بالثقافات الواسعة الشاملة . فالدارس لكتبه التى وصلت إلينا يجد فى فلسفته على وجه الخصوص مصادر إسلامية ومصادر أفلاطونية ومصادر ترجع إلى فلسفة أرسطو وفلسفة أفلوطين الذى أطلق عليه العرب إسم الشيخ اليونانى .

وقد ترك لنا الفارابى كتباً كثيرة نظراً لأنه قضى حياته فى الإطلاع والتأليف هذه الكتب حين أنتقلت إلى أوربا ، استفاد منها كثـير من المفكرين . ومن الكتب التى تركها لنا الفارابى والتى تعد من الكتب البارزة والتى تحتل أهمية كبيرة فى الفكر الفلسفى الإسلامى :

١ — الجمع بين رأيى الحكيمين أفلاطون وأرسطو .

٢ — مقالة فى معانى العقل .

٣ — فصوص الحكم .

٤ — إحصاء العلوم .

٥ — كتاب الموسيقى الكبير .

٦ — كتاب الحروف .

وإن نظرة واحدة إلى أى كتاب من الكتب التى ألفها الفارابى والتى وصلت إلينا تبين لنا مقدار الجهد الذى بذله الفارابى . أن أسلوبه فى غاية الدقة ومعلوماته غزيرة إلى أكبر حد واحاطته شاملة تامة بالموضوع الذى يبحث فيه .

ففى كتابه المشهور (إحصاء العلوم) يتحدث عن علم اللسان وعلم المنطق وعلم الرياضيات والعلم الطبيعى والعلم الإلهى والعلم المدنى وعلم الفقة وعلم الكلام . والقارىء لهذا الكتاب يتبين له دقة الفارابى فى حديثه عن هذه العلوم وتفرقته بين كل علم والعلم الآخر ولذلك أحتل هذا الكتاب أهمية كبيرة وترجم إلى أكثر من لغة .

ونريد الآن أن نحلل بعض الجوانب التى بحث فيها فيلسوفنا الفارابى . نقول بعض الجوانب ، لأنه ليس بالإمكان تحليل كل الجوانب التى بحث فيها الفارابى وقدم

لنا فيها آراء غاية فى الدقة والعمق وإذا كنا نختلف معه فى رأى أو أكثر حول الموضوعات التى بحث فيها ، إلا أن هذا لا يمنعنا من التسليم بأهمية هذا الفيلسوف الكبير .

لقد بحث الفارابى فى موضوع النفس وقدم لنا كثيراً من الآراء التى إذا اتفقت تارة مع الفيلسوف اليونانى أرسطو ، إلا أنها تختلف عن آراء أرسطو تارة أخرى .

لقد بحث الفارابى فى طبيعة النفس وعرفها بأنها إستكمال أول لجسم طبيعى آلى ذى حياة بالقوة . وبهذا التعريف الذى تابع فيه أرسطو إلى حد كبير يكون قد فرق بين طبيعة الجسم وطبيعة النفس .

وقد تحدث الفارابى أيضاً فى قوى النفس مقسما أياها إلى نفس نباتية أى النفس التى توجد فى النبات ونفس حيوانية أى النفس التى توجد للحيوان ونفس إنسانية عاقلة أى النفس التى توجد للانسان دون غيره من الكائنات الحية .

ونود أن نشير إلى أن الفارابى إذا كان يقسم الموجودات إلى موجودات صناعية وموجودات طبيعية ، فإنه يقسم بالتالى الموجودات الطبيعية إلى موجودات طبيعية حية وموجودات طبيعية غير حية . فالموجودات الصناعية ليس لها نفس كالكرسى مثلا أو المنضدة والموجودات الطبيعية غير الحية كالجبال مثلا والصخور ليس لها أيضاً نفس . أما الموجودات الطبيعية الحية فإنها تنقسم إلى النبات والحيوان والإنسان كما سبق أن أشرنا .

والفارابى يقول بفكرة التدرج بالنسبه للنفس . بمعنى أن النفس النباتية تعتبر أقل درجة من النفس الحيوانية والنفس الحيوانية تعتبر أقل درجة من النفس الإنسانية . ويرجع ذلك إلى أن النفس النباتية وظائفها أقل من الوظائف التى تؤديها النفس التى توجد فى الحيوان . والنفس الحيوانية وظائفها أقل من الوظائف التى تؤديها النفس التى توجد فى الإنسان والنفس النباتية كل وظائفها تتمثل فى التغذية والنمو والتوالد .
والنفس الحيوانية تضيف إلى هذه الوظائف وظيفة الإدراك وهذه الوظيفة لا نجدها فى النبات كما يرى ذلك الفارابى . والنفس الإنسانية تضيف إلى وظائف

النبات ووظائف الحيوان وظيفة أخرى لا يستطيع النبات ولا الحيوان أن يقوم بها وهذه الوظيفة هى التعقيل وإدراك الكليات .

وإذا كان الفارابى قد تحدث فى موضوع النفس ودرسة دراسة مستفيضة ، فإنه بحث أيضاً فى مجال الإخلاق والسياسة . والواقع أن القارىء لكتابة آراء أهل المدينة الفاضلة وكتابة التنبية على سبيل السعادة ، وكتابة السياسة المدنية يتبين له كيف أهتم الفارابى بالأخلاق والسياسة اهتماماً كبيراً .

أن الفارابى يتحدث عن العمل الصالح . ويرى أن العمل الصالح أو العمل الحسن هو الذى يعد وسطاً بين الإفراط أو التفريط إذا أن الأفراط أو التفريط مضر بالنفس والجسد معاً .

ومعنى هذا أن الفارابى يدعونا إلى الموقف الوسط . فالشجاعة نعد وسطاً بين التهور والجبن . والكرم وسط بين البخل والتفريط والعفة وسط بين الخلاعة وعدم الشعور باللذة (البرود) .

وينتقل الفارابى من البحث فى الإخلاق إلى البحث فى السياسة . أنه يبين لنا أولا أن الإنسان إجتماعى بطبعه . وأنه لا يمكن أن يبلغ الكمال إلا بإجتماعه مع الآخرين وتعاونه معهم فهو يعقد فصلا فى كتابة آراء أهل المدينة الفاضلة عنوانه : (القول فى إحتياج الإنسان إلى الإجتماع والتعاون) . ويقول الفارابى فى هذا الفصل : « كل واحد من الناس مفطوراً على أنه محتاج فى قوامه وفى أن يبلغ أفضل كمالاته إلى أشياء كثيرة لا يمكن أن يقوم بها كلها هو وحدة ، بل يحتاج إلى قوم يقوم له كل واحد منهم بشىء مما يحتاج إليه . وكل واحد من كل واحد بهذه الحال . ولذلك لا يمكن أن يكون الإنسان ينال الكمال الذى لأجله جعلت له الفطرة الطبيعية إلا بالاجتماعاته ، جماعة كثيرة متعاونة يقوم كل واحد لكل واحد ببعض ما يحتاج إليه فى قوامه فيجتمع مما يقوم به جملة الجماعة لكل واحد جميع ما يحتاج إلى قوامة وفى أن يبلغ الكمال . ولهذا أكثرت أشخاص الإنسان فحصلوا فى المعمورة من الأرض فحصلت منها الإجتماعات الإنسانية » .

ويبين لنا الفارابى كيف أن الإجتماع بعد وسيلة لاغاية . أنه وسيلة لبلوغ الكمال الذى به تكون السعادة ، سواء السعادة فى الحيـــاة الأولى أو السعادة القصوى فى الحياة الأخرى .

ويفرق الفارابى بين الإجتماعات الإنسانية الكاملة والإجتماعات الإنسانية غير الكاملة أن الإجتماعات الإنسانية الكاملة منها ما هى عظمى وهى جماعة أمم كثيرة تجتمع وتتعاون ومنها ما هى وسطى وهى إجتماع أمة فى جزء من المعمورة ومنها ما هى صغرى وهى إجتماع أهل مدينة فى جزء من مسكن أمة .

هذا عن الإجتماعات الإنسانية الكاملة . أما الإجتماعات الإنسانية غير الكاملة فهى الإجتماعات فى القرى والمحال والسكك والبيوت .

وإذا انتهى الفارابى من حديثه عن الإجتماعات الإنسانية الكاملة والإجتماعات الإنسانيه غير الكاملة ، فإنة يتحدث بعد ذلك عن الصفات التى يجب ان تتوافر فى رئيس المدينة الفاضلة . فرئيس المدينه الفاضلة لا يمكن أن يكون أى انسان كيفما اتفق ، بل أن الرئاسة تكون بشيئين أحدهما يرجع إلى الفطرة والطبع وثانيهما يرجع إلى الملكة والهيئة الإرادية . أما عن خصال رئيس المدينه الفاضلة ، فالفارابى يحدد مجموعة من الخصال من بينها ان يكون تام الأعضاء وجيد الفطنة وذكياً وكبيراً النفس ومحباً للكرامة وغير شره فى المكول والمشروب وقوى العزيمة .

هذا عن الإخلاق وعن السياسة . وإذا كنا قد ذكرنا أن الفارابى قد بحث فى موضوعات عديدة ، فإننا نريد الآن الوقوف وقفة قصيرة عند جانب بحث الفارابى بحثاً مستفيضاً فى أكثر من كتاب من كتبه أو رسالة من رسائلة ، هذا الجانب هو الجانب الإلهى .

فقد تحدث الفارابى عن موضوع وجود الله تعالى وصفاتة . انه يثبت اولا وجود الله ثم بعد ذلك يتحدث عن الصفات الإلهية .

فإذا رجعنا إلى كثير من كتبة كفصوص الحكم وعيون المسائل وآراء أهل

المدينة الفاضلة ، نجده قد قـــدم لنـا برهاناً عن وجود الله تعالى هو برهان الممكن والواجب .

ونستطيع توضيح فكرته في هذا المجال بالقول بأن الفارابي يرى أن العالم قبل أن يوجد كان ممكن الوجود ، أى ممكن أن يوجد أو لا يوجد . وبعد أن وجد العالم انتقل من حيز الإمكان إلى حيز الوجوب . فالعالم الذى نعيش فيه الآن موجود فعلا . ولكى يفرق الفارابي بين الله تعالى الواجب الوجود ، وبين العالم الواجب الوجود أيضاً ، قال إن الله تعالى واجب الوجود بذاته أما العالم فواجب الوجود بغيره .

معنى هذا أنه ليس من حقنا أن نسأل عن علة وراء الله تعالى . أنه العلة القصوى ولا علة بعدها .

ومعنى هذا أيضاً أن العالم لم يوجد مصادفة وعرضاً كما يقول أصحاب التفسير المادى بل أنه يرجع إلى علة خالقة وهى الله تعالى ، الذى يعد السبب الأول لوجود الأشياء وبعد وجوده أول وجود ، ومنزها عن جميع أنحاء النقص .

ويتحدث الفارابي عن صفات الله تعالى بعد ذلك . أنه يثبت له الوحدانية وذلك فى فصل يعقده فى كتابه رآه أهل المدينـــة الفاضلة عنوانه « القول فى نفى الشريك عنه تعالى ويثبت له تعالى صفات العلم والحكمة والحق والحياة والعظمة والجلال والمجد .

والدارس لجوانب تفكير الفارابي فى هذا المجال الإلهى ومجالات أخرى غير هذا المجال كالمجال الخلقى والمجال السياسى ، يتبين له السبب الذى من أجله قال عنه ابن خلكان فى كتابه وفيـــات الأعيان ، من أن الفارابي كان أكبر فلاسفة المسلمين . أن الفارابي فيما نرى قد درس أكثر المجالات التى عرفها عصره ، وتعمق فى البحث فى الجوانب التى وصلت إليه من الفكر اليونانى ، وقال باراء

لا نستطيع — كما سبق أن ذكرنا إرجاعها مباشرة إلى فكر من سبقوه من الفلاسفة ، بل أنه كان مضيفاً إلى آراء غيره تارة وحاذفاً تارة أخره مالا يوافق هو عليه ، كل هذا بعقلية دقيقة وذهن متفتح ، وكان بهـذا كله رائداً للفلاسفة الذين جاءوا بعده واستفادوا من كتبه سواء فى المشرق أو العربى المغرب العربى الإسلامى .

الموضوع الخامس

النفس فى فلسفة ابن سينا

أولا : تمهيد : المصادر التى استفاد منها ابن سينا .

ثانياً : إثبات وجود النفس وتعريفها .

ثالثاً : قوى النفس النباتية .

رابعاً : قوى النفس الحيوانية .

١ — القوة المحركة .

(أ) الباعث أو الدافع   (ب) الفعـــل

٢ — القوة المـــدركة .

(أ) إدراك من الخارج (الحواس الخمس)

(ب) إدراك من الداخل (الحس المشترك — الخيال — المتخيلة — الوهمية — الحافظة — الذاكرة) .

خامساً : براهين ابن سينا على جوهرية النفس الإنسانية (الناطقة)

(أ) برهان الإنسان المعلق فى القضاء .

(ب) برهان الحركة .   (ج) برهان الظواهر النفسية .

(د) برهان الاستمرار .   (هـ) برهان وحدة النفس أو الأنا .

حياة ابن سينا

حياة ابن سينا معروفة مشهورة لما قد رواه عن نفسه من أخبار شبابه ، وماقام به تلميذه عبد الواحد الجوزجانى من إكمال لهذه الأخبار ، وكذلك ما نجده فى أمهات المراجع التى تعرضت لهذه المدارسة سواء كانت مراجع قديمة أو حديثة ، تدرس كل جوانب حياته أو تقصر حديثها على ناحية معينةوسأحاول الآن الإشارة إلى أهم معالم حياته مركزاً على النواحى الفكرية الخاصة بمؤلفاته وأساتذته وتلاميذه لما لهذه النواحى كلها من اتصال بفلسفته :

ولد أبو على الحسين بن عبد الله بن على سينا بقرية أفشنة بالقرب من بخارى فى آسيا الوسطى عام ٣٧٠ هـ — ٩٨٠ م وعندما أكمل من العمر عشر سنين كان قد حفظ القرآن واطلع على كثير من الأدب .

وكان البيت الذى نشأ فيه ابن سينا بيت علم ، وكان مركزاً من مراكز الدعوة الإسماعيلية التى أصطبغت بالتعاليم الفلسفية . يقول ابن سينا ان أباه كان ممن أجاب داعى المصريين ويعد من الإسماعيلية . وكان هؤلاء يتذاكرون أمر النفس والعقل فيما بينهم . وهذه الأمور كنت أدركها ولكن نفسى كانت لاتقبلها وهذا يدل على أنه كان ذا رأى مستقل فى بعض المسائل منذ صباه . صحيح إن فى فلسفته مبادىء أفلاطونية قد تتفق مع اتجاه الإسماعيلية إلا أن هذا لا ينهض عندى دليلا على أنه ينتسب لمذهب الإسماعيلية . وإذا كان السبب وجود ذكر النفس والعقل فى كتبه ، فكل الفاسفة تتناول النفس والعقل . وإذا كان السبب النص التاريخى ، فإننا قد رأينا أن ابن سينا لا يقبل آراءهم .

ثم وجهه أبوه إلى رجل اسمه محمود المساح ويقوم بحساب الهند حتى يمكنه

تعلمه منه كما تلقى الفقه عن أبي محمد إسماعيل ابن الحسينى المعروف بالزاهد وهو من أشهر الفقهاء الحنفيين ببخارى يومئذ .

ثم درس المنطق والفلسفة على يد أبي عبد الله الناتلي الذى كان يدعى المتفلسف ويقول ابن سينا بأنه فاق أستاذه فى كثير من مسائل المنطق وأنه حل بنفسه الكثير من مسائل كتاب إقليدس .

ثم درس ابن سينا بنفسه علم الطب دراسة عميقة أتاحت له أن يصبح أشهر أطباء عصره كما أشتغل بالمعالجات المقتبسة من التجربة . وتذهب بعض التراجم إلى أنه درس الطب على أبي سهل المسيحى وأبي منصور الحسينى بن نوح القمرى . وبذلك أستقصى علم الطب نظراً وعملا كما أستقصى الفلسفة ، إذ كانت من مميزات الأوائل أن يصلوا بين الفلسفة وعلوم التجربة والطبيعة صلة متينة لم تنقض إلا فى عصرنا الحديث .

ثم أخذ ابن سينا على نفسه دراسة الفلسفة بكل أجزائها دراسة عميقة . واجهد نفسه إجهاداً شديداً . ويقول إنه لم ينم ليلة بأكملها وأنه كان يشتغل طول الليل بالقراءة والكتابة .

وابن سينا قد تتلمذ على الفارابى فى كتبه وخاصة كتاب أغراض ما بعد الطبيعة ويقول إنه لم يفهم الإلهيات إلا بعد قراءة مصنفات الفارابى . وهذه القراءة قد أثرت فى خطته الفلسفية ، إذ أن تأثر الفارابى بشروح فلاسفة الأفلاطونية الجديدة وتعليقاتهم على كتب أرسطو هى التى حددت إلى حد كبير وجهة تفكيره الفلسفى .

ثم أتاحت له ظروف معالجة سلطان بخارى نوح بن منصور أن يطالع الكثير من كتب الأوائل ويظفر بفوائدها ويعرف مرتبة كل رجل فى عمله وذلك بعد أن أذن له فى — الدخول إلى دار كتبهم . وما أن بلغ الثامنة عشرة حتى كان قد فرغ من هذه العلوم كلها وبذلك ألم بكل معارف عصره إلماماً عجيباً حتى فتن الأجيال اللاحقة

التى خلقت منه شخصاً أسطورياً . وهذا نتيجة لما استفاده من المعارف فى عنفوان شبابه بجهد عجيب وكد متعب تحتار أمامه العقول .

ثم أقام بجرجان حيث نزل عند أبى محمد الشيرازى الذى أشترى للشيخ داراً فى جواره . وهناك ألف المختصر الأصغر فى المنطق ، والمختصر الأوسط الذى يقال له الأوسط الجرجانى ، وكتاب المبدأ والمعاد ، وكتاب الأرصاد الكلية ، وأول كتابه العظيم : القانون ، وبعض رسائله .

ثم أنتقل إلى الرى واتصل بخدمة مجد الدولة واشتغل بمداواته وصنف هناك كتاب المعاد . وبعد ذلك حدثت له عدة حوادث فى حياته وأدت إلى نفيه وأثرت هذه الحوادث عليه تأثيراً سيئاً .

بعد ذلك أقام فى همذان عند شمس الدولة . وألف كتاب الأدوية القلبية ثم إبتدأ بتأليف الطبيعيات من كتابه الخالد : الشفاء ، وجزء من القانون ، ثم أكمل الطبيعيات والإلهيات من كتاب الشفاء ما خلا كتابى الحيوان والنبات وابتدأ فى المنطق . ثم ألف كتاب الهداية ورسالة حى بن يقظان .

وكانت حياته فى هذه الفترة حافلة بالنشاط الفكرى والاجتماعى والسياسى ويكفى ما ذكرت من أسماء مؤلفاته التى أنجزها أثناء إقامته فى همذان كدليل على نشاط حياته الفكرية . أما حياته الاجتماعية والسياسية فكانت حافلة بالنشاط أيضاً . فكان يستثمر كل دقيقة من حياته استثماراً تاماً . ففى أثناء النهار كان يوجه همه إلى العناية بشئون الدولة أو كان يشتغل بالتدريس . يقول السمرقندى : كان وهو وزير يستيقظ كل يوم مبكراً فيصنف ورقتين من كتاب الشفاء . فإذا طلع الصبح اجتمع بتلاميذه مثل بهمنيار وأبى منصور بن زيلة وعبد الواحد الجوزجانى وسليمان الدمشقى ، ثم يشتغل بتصريف أمور الدولة التى أخذت من وقته الكثير . وفى المساء كان يخصص وقتاً للترفيه عن نفسه بسماع الغناء والشراب كما كان يدرس لتلاميذه أيضاً . وهذه الحياة أثرت فى تآليفه ومجرى حياته الفكرية دون شك فكثيراً ما نجده يعتذر

عن بعض الأمور الخاصة بمجال الفكر . فيعتذر للجوزجانى عن شرح كتب أرسطو لمشاغله . العديدة ويتعذر للبيرونى عن الإفاضة فى شرح بعض المسائل الخاصة بفلسفة أرسطو وذلك نظراً لمشاغله الكثيرة .

هذا من جهة ، ومن جهة أخرى فإن هذه المشاغل فيما يبدو لى قد يكون لها أثرها فى عدم الوفاء بعهوده التى كثيراً ما وعدنا بها دون تحقيق لها . فأين كتاب اللواحق الذى يقول عنه إنه شرح الشفاء ! وأين فلسفته الشرقية التى أخبرنا بها ! ولو كان حققها لتغيرت نظرتنا إلى فلسفته ومكانها بين الفلسفات الأخرى . وعود كثيرة منع من تحقيقها إلى حد ما كثرة مشاغله البعيدة كل البعد عن الحياة التى يجب أن يحياها — الفيلسوف والتى ينبغى أن يكون محورها هو القصد الأساسى لها . ولكنها اختلفت عن حياة فلاسفة الإسلام الآخرين الذين جعلوا همهم الاشتغال بالفلسفة دون غيرها من مشاغل الحياة الأخرى ، كالفارابى وابن رشد . هذه الحياة التى عاشها ابن سينا ربما يكون قد دفع إليها ، ولكنه كان بإمكانه إلى حد كبير تغييرها وتكييفها حسب ما يتطلبه منه غرضه الأساسى . ولكنه كان محباً للظهور متسرعاً فى إلقاء المزاعم والأمانى دون أن يسير قدماً إلى تحقيق ما يقوله . وكنا ننتظر منه أكثر مما فعله وخاصة أنه قد وهب النبوغ والاستعداد وتوفرت له كل وسائل العلم سواء فى بيته الذى شجعه على الدراسة إلى أقصى درجة رغم ضيق موارد والده ، أو فى عصره الذى كان قد تجاوز مرحلة الترجمة والنقل إلى مرحلة التأليف والابتكار ، وكان من أزهى العصور من ناحية العلم والمعرفة . ولهذا أثره العظيم فى نبوغ ابن سينا وتبحره واتساع دراسته وكذلك وجود كثير من حكماء عصره وتلاميذ مثل أبى سهل المسيحى وأبى الخير بن الخمار وأبى الريحان البيرونى ومسكويه . وقد توطدت بينه وبينهم العلاقات العديدة ، وجرت بينه وبين بعضهم مناظرات كثيرة .

ثم توجه ابن سينا إلى أصفهان متنكراً وحضر مجلس علاء الدولة حيث صادف فى مجلسه الإكرام والإعزاز الذى يستحقه مثله . وكان يحضر مجلس النظر الذى

يحضره سائر العلماء . وفي إصفهان أشتغل بتتميم كتاب الشفاء . وألف كتاب النجاة وكتاب العلائي وكتاب الإنصاف .

ثم بعد ذلك مرض ابن سينا مرضاً شديداً لم ينفعه فيه العلاج لعـــدم تحفظه ولعدم الإقتصاد في اللذات والشهوات من الأكل والشراب شأنه في هذه الفترة شأن حياته كلها التي ارتبط حب العلم والبحث فيها بحب هذه اللذات والشهوات .

ثم قصد إلى همذان مع علاء الدولة وعلم أن قوته سقطت وأن العلاج لن ينفعه فأهمل مداواة نفسه وبقي على هذه الحال عدة أيام حتى توفي همذان ودفن بها عام ٤٢٨ هـ — ١٠٣٧ م .

وبذلك إنتهت حياة فيلسوف من أعظم الفلاسفة الذين يحق لمعشر المفكرين في أرجاء العالم شرقاً وغرباً أن يفخروا به . وكانت كتبه الكثيرة وما فيها من عمق دليلا على نبوغه وذكائه رغم ما حدث له من أمراض ورحلات وتنقلات مفاجئة على أن هذه كلها ما كانت لتفت من عضدة أو تضعف من عزمه على متابعة نشاطه العلمي وإطلاعه الذي يفوق حد الوصف حتى استوعب كل ثمار الثقافة العربية والفارسية واليونانية في عصره . وقدم لنا — مادة غزيرة في كل مجال من مجالات المعرفة بدرجة تحتار أمامها العقول .

* * *

النفس فى فلسفة ابن سينا

أولا : تمهيـــد :

يمكن القول بأنه ما من موضوع فى فلسفة ابن سينا كلها استغرق اهتمامه قدر موضوع النفس . فهو أولا قد إستفاد أستفادة لاحد لها من دراسات من سبقوه فى هذا المجال . سواء انتهى إلى تأييد آرائهم أو معارضتهم . استفاد من أفلاطون الذى أهتم اهتماماً فائقاً بإثبات وجود النفس والبرهنة على خلودها . فمن منا ينكر مجهودات أفلاطون الذى نادى بجوهرية النفس وتميزها التام عن البدن . وإذا كان ابن سينا قد أختلف معه فى نقاط كثيرة ، جوهرية إلا أن الهدف عند كل منهما قد يكون واحداً .

كما أستفاد من أرسطو أستفادة لاحد لها حتى أنه خصص جزءاً كبيراً من كتابة الإنصاف للتعليق على كتاب النفس تعليقات غاية فى الأهمية . بل أن كثيراً من جوانب بحثه للنفسانيات — كما سنرى — أرسطى الطابع ، إذا استثنينا تركيزه الفائق على القول بخلود النفس . وكذلك تقسيم بحثه لهذا الموضوع وتعريفه للنفس وتقسيمها إلى نفوس — ثلاث كل ذلك نجده عند أرسطو .

كما أطلع على دراسات أفلوطين من خلال بعض توسعاته المنسوبة خطأ إلى أرسطو والمعروفة بإسم أثولوجيا أرسطو . فمن يصالح أقسام كتاب الربوبية ويقارنها بدراسات فليسوفنا يكاد يقطع بتأثير ابن سينا بها وخاصه فى الجانب الميتافيزيقى من بحثه .

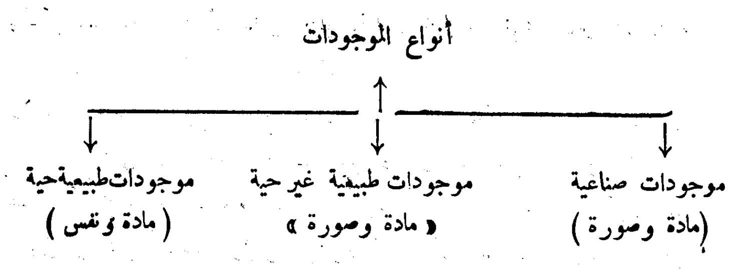
استفاد ابن سينا من هذه الدراسات كلها ، بالإضافة إلى اطلاعه على الإتجاهات المديدة فى بحث النفس ، وكيف انتهى بعضهم إلى النظر إليها كمجـــرد جسم لا يفترق فى شىء عن غيره من الأجسام التى ليس فيها حياة .

هذا إلى أنه أطلع على دراسات اسلافه من فلاسفة الإسلام وهضمها تماماً ، ثم أضاف إليها عناصر جديدة لا نجدها عند من سبقه سواء فلاسفة اليونان أو فلاسفة الإسلام ونستطيع أن نتعرف عليها من خلال كتاب الشفاء والنجاة وعيون الحكمة والإشارات والتنبيهات . وكذلك رسائله الصغيرة فى النفسانيات ، بالإضافة إلى كتابه القانون الذى نجد فيه بدوره دراسة لقوى النفس وصلتها بالجسم وبياناً للظواهر النفسية .

وهذه العناصر الجديدة هى ما جعلت له تأثيراً عظيماً فى فلسفة العصر الوسيط والفلسفة الحديثة ، بعد أن ترجمت كتبه إلى اللاتينية . أنها لو كانت مجرد صدى وترديداً لآراء من سبقوه لما كانت له هذه المكانة التى قلماً توافرت لفيلسوف غيره . وسنرى كيف أختلف عن كثير من سبقوه وخاصة عن أرسطو فى كثير من المسائل التى تعد مسائل جوهرية بالإضافة إلى التفسيرات والتأويلات العديدة لمشكلة العقول ومراتبها وأنواعها وهى مشكلة المشاكل التى وأن بدأت بأرسطو إلا أن هناك اختلافات عديدة فى تعيين عدد هذه العقول وعملها اختلافاً بدأت جذورها — كما قلت — عند أرسطو فى كتابة « النفس » ثم شراح أرسطو من اليونان كالاسكندر الافروديس وثامسطيوس وعن هؤلاء انتقلت إلى الكندى والفارابى ثم فيلسوفنا ابن سينا وبعده ابن رشد ، بحيث أثرت تأثيراً كبيراً فى فلاسفة العصور الوسطى فى أوربا .

ثانياً : إثبات وجود النفس وتعريفها :

قلت فيما سبق أن ابن سينا يميز بين الكائنات الحية والكائنات غير الحية على أساس وجود النفس فى النوع ، الأول منها دون الثانى . كما يتضح ذلك من خلال خلال الشكل الآتى :



ويذهب ابن سينا إلى أن الموجودات الصناعية تتركب من مادة وصورة والموجودات الطبيعية غير الحية تتركب من مادة وصورة والموجودات الطبيعية الحية تتركب من مادة ونفس . وهذا كله يدلنا على أن هناك مبدءاً جديداً فى الظهور عند ابن سينا وعلى أساسة تختلف الكائنات الحية عن الكائنات الصناعية والكائنات الطبيعية غير الحية وهذا المبدأ هو النفس .

ولكن ما تعريف النفس عند ابن سينا ؟

يعرف ابن سينا النفس بأنها كمال أول لجسم طبيعى آلى ذو حياة بالقوة :

ثالثاً : قوى النفس النباتية :

بينت فيما سبق كيف ذهب ابن سينا إلى تعريف النفس بأنها كمال أول وأنها تميز الموجودات الطبيعية على الحية عن غيرها من الموجودات الصناعية أو الموجودات الطبيعية غير الحية . ونود أن نشير إلى أن القوى النفسانية لا تعد نفساً واحدة ، بل أنها تنقسم كما أشرت من قبل — قسمة أولية إلى أقسام ثلاثة وأن كانت تجمعها فكرة الكمال الأول بمعنى أن النفس النباتية هى الكمال الأول لجسم طبيعى آلى من جهة ما يتولد وينمو ويتغذى والنفس الحيوانية هى الكمال الأول لجسم طبيعى من جهة ما يدرك الجزئيات ويتحرك بالإرادة . والنفس الإنسانية هى كمال أول لجسم طبيعى آلى من جهة فعله الأفعال التى تكون بالإختيار والاستنباط وإدراك الأمور الكلية .

ولكل نفس من هذه النفوس قوى مختلفة تتميز بها كل نفس عن الأخرى :

ولكن ليس معنى ذلك أن النفس الحيوانية مثلا تخلو من قوى النفس النباتية ، أو أن النفس الإنسانية تخلو من قوى النفس الحيوانية . إذ أن فيلسوفنا — متابعاً في هذا أرسطو -- يبين تدرج القوى النفسانية تدرجاً يتجه من الأبسط إلى الأكمل ، بمعنى أن توجد الوظائف الدنيا في الوظائف العليا وتكون كالخادمة لها ، كما يتضمن وجود الوظائف العليا وجود الوظائف — الدنيا وتكون نسبة الأولى إلى الثانية كنسبة الرئيس للمرؤوس أى للأولى سلطـــة الرئاسة على من هى دونها .

وعلى ذلك فإذا كان لكل نفس قوى معينة ، فإن قوى النفس النباتية توجد فى النفس الحيوانية وهذه القوى الأخيرة توجد فى النفس الإنسانية . بمعنى أن الأولى تكون لكل الكائنات الحية والثانية لكل الحيوانات والثالثة للانسان وحده وهو الذى تكون النفوس والقوى كلها مجتمعة فيه . وهكذا تصبح نفس الكائن الحى أكثر رقياً كلما أرتقينا نحو الكمال النسبي الذى نجـــده فى أرقى الكائنات وهو الإنسان ولكن ما هى قوى كل من النفس النباتية والحيوانية والإنسانية !

لقد أفاض فيلسوفنا أفاضه كبيرة فى بيان قوى كل نفس من هـــذه النفوس مؤكداً القول بفكرة التدرج كما قلت . ولكى تفهم الصلة بين قوى كل نفس والأخرى والعلاقة بين كل قوة والأخرى داخل النفس ، وكذلك لكى نصعد إلى فهم فكرة تدرج النفوس من الأبسط إلى الأعقد ، ومن الوظائف الدنيا إلى الوظائف العليا ، سنبين بايجاز فيما يلى قوى كل نفس من هذه النفوس ، بادئين بقوى النفس النباتية ، إذ هى كما يقول فيلسوفنا أبسط القوى وأعمقها إذا قيست بقوى النفس الحيوانية أو الإنسانية وأن قوى النفس النباتية هى : القوى الغازية والقوة المنمية والقوة المولدة .

ويمكن على ضوء عبارات ابن سينا القول بتدرج هذه القوى تدرجاً من الأسفل إلى الأعلى بمعنى أن هناك قوة داخل النفس تخدم قوة ، وهذه القوة تخدم الثالثة فإذا كان ابن سينا قد نسب للنفس النباتية ثلاث قوى وضحت عليها فيما سبق ،

فإن القوة الأولى منها وهى الغاذية تخدم القوة الثانية وهى المنمية ، إذ أن الغاذية تكون ملصقة للغذاء داخل النبات والمنمية هى التى تتصرف فى هذا الغذاء . بحيث توزعه بمقادير حسب حاجة الجسم .

وهكذا يورد ابن سينا كثيراً من الأمثلة فى كتابه الشفاء لكى يبين لنا كيف أن القوة الأولى تخدم الثانية وأن الثانيه تخدم الثالثة التى تتصرف فى أفعال القوة الأولى والثانية كما يحدد دور كل منها بالنسبة للأحياء : فالقوة الغاذية مقصودة ليحفظ بها جوهر الشخص والقوة النامية مقصودة ليتم بها جوهر الشخص والقوة المولدة مقصودة ليستبقى بها النوع .

رابعاً : قوى النفس الحيوانية :

إذا كان ابن سينا قد بين لنا قوى النفس النباتية وحددها فى ثلاث قوى هى الغاذية والنسبة والمولدة ، وإذا كنت قد بينت أن هناك تدرجاً بين هذه القوى بمعنى أن الأولى منها تخدم الثانية والثانية تخــدم الثالثة ، فإنه يدرس أيضاً النفس الحيوانية محدداً قواها سواء كانت خارجية أو داخلية .

وأود أن أشير البداية إلى أن التدرج الذى وجدناه بين قوى النفس النباتية سنجده أيضاً بين هذه النفس الحيوانية والنفس الإنسانية ، بمعنى أن قوى النفس النباتية — توجد فى النفس الحيوانية وكذلك توجد كل من قوى النباتية والحيوانية فى النفس النباتية وكذلك توجد كل من قوى النفس النباتية والحيوانية فى النفس الإنسانية كما سنعرف كل ذلك فى موضعه بعد قليل ولأبين الآن هذه القوى التى ينسبها فيلسوفنا — متابعاً فى هذا أرسطو إلى حد كبير — لهذه النفس الحيوانية .

تنقسم قوى النفس الحيوانية بالقسمة الأولى إلى قوتين هما القوى المحركة والقوه المدركة وتنقسم كل قوة من هاتين القــوتين إلى أقســام أخرى عديدة ومتشعبة ولكن يمكن حصرها والتمييز بين كل قسم وآخر كما يلى :

القوة الأولى وهى المحركة تنقسم إلى قسمين يجمعهما التحريك ، أى أن

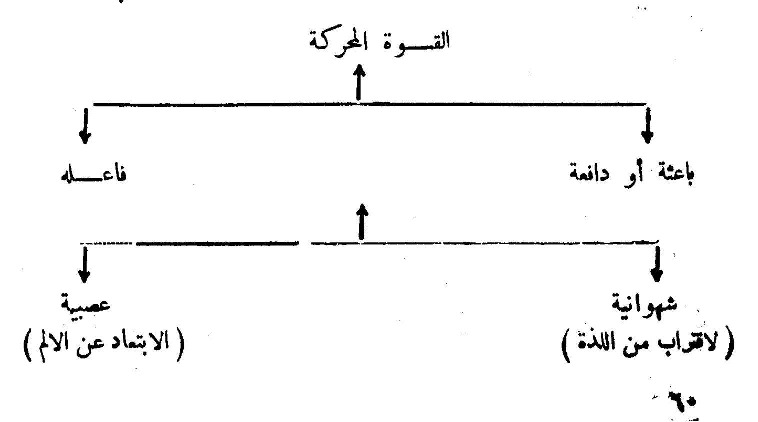
هذين القسمين يعدان وجهين لقوة واحدة فى الواقع . لهذه القوة تعد محركة على أنها باعثة أو دافعة ومحركة على أنها فاعلة .

وهذه القوة يمكن بالتالى قسمتها إلى قسمين يتمثلان فى أبعاد الآلم والضرر والاقتراب من اللذه . فهى شهوانية حين تقترب من الأشياء طلباً للذة وهى عصبية حين تبعد عن الأشياء المؤلمة أو الضارة .

هذا عن القسم الأول من القوة المحركة ، أى القوة المحركة على أنها باعثة أما القوة على أنها فاعلة فهى قوة تنبعث فى الأعصاب والعضلات وتؤدى إلى تشنج العضلات بحيث يفعل الحيوان أفعاله المختلفة . وذلك يتضح من خــــلال الشكل التالى : —

هاتان هما القوتان اللتان تنقسم إليهما القوة المحركة : أى الباعثة والفاعلة أما القسم الثانى من قوى النفس الحيوانية فهو كما قلت ، القوة المدركة . وإذا كان القسم الأول ينقسم إلى شعبتين ، فإن القسم الثانى وهو القوة المدركة يمكن تقسيمة إلى قسمين ، يتدرج تحتها عدة قوى : فهى إما أن تعد قوة مدركة من خارج ، وأما أن تعد قوة مدركة من داخل . فما هى إذن الأقسام الفرعية التى يمكن إدراجها تحت القوة المدركة من خارج !

يمكن أن نقول أن القوة المدركة من خارج تتمثـــل فى الحواس الخمس أى البصر والسمع والشم والذوق واللمس .



هذا عن القوة المدركة من الخارج والتى تتمثل كما قلنا فى الحواس الخمس . أما القوى المدركة من الداخل فإنها توجد داخل الدماغ وهذا معنى كونها داخلية وهى الحس المشترك والخيال والمتخيلة والوهمية والحافظة الذاكرة . وقبل أن نشير إلى وظيفة هذه القوى الإدراكية الداخلية ، أود الإشارة إلى أن تحديد مكان فى المخ لهذه القوى يعد سيئاً باطلا وضرباً من التفسيرات الخاطئة من وجهة نظر العلم الحديث . إلا أن هذا كان بعيداً عن ذهن ابن سينا لقلة التجارب وطبيعة العصر الذى عاش فيه . إذا لم يتح للعلماء بيان خطأ هذه النظريات إلا أثناء الحرب العالمية الأولى حين رأوا أنه على الرغم من أصابة فرد ما فى جزء من أجزاء المخ ، إلا أن الوظيفة التى ينسبها له فيلسوفنا وكل القائلين بهذه النظريات لا تزال تعمل . ومعنى هذا أنه من الخطأ القول بأن القوة ـــ الفلانيه مكانها فى وسط المخ والاخرى مكانها فى مقدم المخ وهكذا . وكان يمكن لابن سينا إلى حد ما وهو الذى حاول جهده أن يبين لنا ترابط هذه القـــوى وتأثير بعضها فى بعض إلا يلجأ إلى هذه التحديدات والتقسيمات ، ولكنه تصور أن وظيفة الحس المشترك مثلا إذا كانت تختلف عن وظيفة المخيلة ، فلا بد بالتالى أن يكون مكان الاولى غير مكان الثانية ، أى أنه حدد مواضع فى الدماغ تبعاً لإختلاف وظائف حاسة باطنة عن الاخرى . ولاشر الآن إلى هذه الحواس الداخلية :

(أ) الحس المشترك . يحدد ابن سينا مكانها فيقول أنها مرتبة فى التجويف الاول من الدماغ كما يحدد وظيفتها فيرى أنها تقبل بذاتها جميع الصور المنطبعة فى الحواس الخمس ويمكن القول على ضوء ما كتبه فيلسوفنا عن وظيفة الحس المشترك أنه ينسب إليه ثلاث وظائف . فهو يعد الاساس لبقية الحواس ، كما أنه يدرك موضوعات لا يمكن للحواس إدراكها كالمقدار ، بالإضافة أنه يجعل الإنسان يشعر بما تنقله إليه الحواس الخمس . وهذه الوظيفة الاخيرة تعد وظيفة هامة ، بل هى أهم هذه الوظائف الوظائف الثلاث . فعلى الرغم من ان ابن سينا حين بحث فى عمل الحواس الخمس يقول مثلا عن البصر ان آلية وهى العين وظيفتها إدراك ما يرى ،

إلا ان دراسته لوظائف الحس المشترك تثبت انه نقطة التقاء هذه الحواس الخمس ، بمعنى أنه المركز العام الذى تتلاقى فيه جميع الإحساسات إذ أنه يجعل الإنسان يدرك أنه يبصر ويدرك أنه يسمع . . . إلى آخر موضوعات الحواس كلها .

وعلى هذا يكون فيلسوفنا قد جعل الحس المشترك حساً خاصاً له شخصية مستقلة عن الحواس الظاهرة من جهة وعن مجموع النفس الخاصة من جهة أخرى .

(ب) الخيال والمصورة : ووظيفتها الاحتفاظ بما قبله الحس المشترك من الحواس الخمس الجنائية بحيث يبقى فيه بعد غيبة تلك المحسوسات .

(حـ) المتخيلة : يسميها ابن سينا بهذا الإسم بالنسبة للحيوان ، أما بالنسبة للإنسان فيسميها بالمفكرة . ووظيفتها تركيب بعض ما يوجد فى الخيال أو تفصيله .

(د) الوهمية : وتدرك هذه القوة المعانى غير المحسوسة الموجودة فى المحسوسات الجزئيه . يقول ابن سينا أن الحيوانات ناطقها وغير ناطقها تدرك فى المحسوسات الجزئية معانى جزئية غير محسوسة ، مثل إدراك الشاه معنى فى الذئب غير محسوس أى إدراك عداوة الذئب لها .

(هـ) الحافظة الذاكرة : يحدد ابن سينا عمل هذه القوة بالمقارنة بينها وبين القوة الوهمية فيذهب إلى أنها تحفظ ما تدركه القوة الوهمية من المعانى غير المحسوسة فى المحسوسات الجزئية ، ونسبتها إلى القوة الوهمية كنسبة الخيال إلى الحس المشترك .

وبهذا يكون ابن سينا قد حدد القوى التى توجد للنفس الحيوانية مقسماً إياها

إلى قسمين أساسيين هما المحركة والمدركة ، ومميزاً أيضاً داخل هذين القسمين بين قوة وأخرى وذلك يتضح من خلال الشكل التالى : —

القوة المــــدركة

إدراك من الخارج
(الحواس الخمس)

إدراك من الداخل
(أ) الحس المشترك
(ب) الخيال (جـ) المتخيلة
(د) الوهمية .
(هـ) الحافظة الذاكرة .

خامساً : براهين ابن سينا على جوهرية النفس الإنسانية (الناطقة) .

إذا كان ابن سينا قد درس النفس النباتية والنفس الحيوانية فإنه قد درس أيضاً النفس الإنسانية من زوايا عديدة وأهم هذه الزواية إثبات جوهريتها . وقد قدم لنا مجموعة من الأدلة والبراهين حاولا بها إثبات هذه الجوهرية وأهم هذه البراهين والأدلة ما يلى :

(ا) برهان الإنسان المعلق فى القضاء :

هذا البرهان وإن لم يختلف فى كثير عن البراهين الأخرى التى سأسوقها فيما بعد إلا أن الصياغة الجديدة له فى صورة خيالية ، قد أدت بهذا البرهان إلى الانتشار عند فلاسفة وجدوا بعد فيلسوفنا وخاصة ديكارت الذى قال بها البرهان ليس فى نصه تماماً ولا حتى فى مغزاه ، ولكن فى فحواه فى كثير من الجوانب .

ويبدو أن ابن سينا كان يعتز بهذا ، أى برهان الإنسان المعلق فى القضاء ، أو المعلق فى الهواء كما يقول جيلسون . فنحن نجده سواء فى كتبه الكبيرة ، أو بعض

رسائله . وقد عبر عنه فى نصين فى غاية الوضوح نجدها أساساً فى القسم الطبيعى من كتاب الشفاء ، وكتاب الإشارات والتنبيهات .

يتصور ابن سينا صورة رجل يهوى فى القضاء بحيث يوجد فى وضع لا يحس فيه أى عضو من أعضائه الظاهرة أو الباطنه ولكنه يشعر بوجود نفسه ، على أنها جوهر بسيط تماماً مخالف لبدنه .

وهكذا يحاول ابن سينا البرهنة على وجود النفس من خلال هذا الدليل بطريقة تعتمد إلى حد كبير على التجربة الباطنه ، بمعنى أننا ندرك وجود النفس بمعزل من كل فعل . وهكذا فإن هذا الدليل يصرف النظر عن موضوعات النفس لكى ينعكس على ذاته ، بحيث يتخذ من داخله موضوعاً لبرهنته على نفسه . فالنفس إذن تعرف ذاتها قبل أن تعرف الجسد المتحد به ، بل قبل أن تعرف شيئاً من الموجودات .

(ب) برهان الحركة :

يميز ابن سينا بين الحركة الطبيعية والحركة غير الطبيعية والحركة الإرادية . فالحركة الطبيعية مثل حركة العنصر الخفيف كالنار مثلا إلى أعلى وحركة العنصر الثقيل كالتراب مثلا إلى أسفل .

أما الحركة غير الطبيعية فهى على العكس من الحركة الأولى . فهى كحركة الجسم الخفيف إلى أسفل وحركة الجسم الثقيل إلى أعلى .

ويرى ابن سينا أن الأجسام الطبيعية لها حركة واحدة ، أى نوعاً واحداً من الحركة أى أما الحركة إلى أعلى وأما الحركة إلى أسفل .

ولكن ما هو الحل بالنسبة للحركة الإرادية . إن هذه الحركة يستطيع أن يقوم بها الكائن الحى وخاصة الإنسان بمعنى أن الطائر يستطيع البقاء على سطح الأرض أو يرتفع إلى أعلى دون محرك خارجى وكذلك الإنسان يستطيع أن يبقى ذراعه إلى أسفل ويستطيع بإرادته أن يصعد ذراعه إلى أعلى بدون محرك خارجى .

وهكذا يحاول ابن سينا تقديم دليل على جوهرية النفس يعتمد على فكرة الحركة والتمييز بين الحركة الطبيعية والحركة غير الطبيعية والحركة الإرادية .

(حـ) برهان الظواهر النفسية :

يعرض ابن سينا لعدة ظواهر نفسية ويتخذ منها دليلا على وجود (النفس) بمعنى أن هذا البرهان يحاول إثبات النفس من ملاحظاتنا لانفعالاتها . فمن خواص الإنسان — كما يقول فيلسوفنا — إنه يتبع إدراكاته للأشياء النادرة بعض الانفعالات كالتعجب ويتبعه الضحك . كما يتبع إدراكه للأشياء المؤذية إنفعال بالضجر ويتبعه بالبكاء . وقد يتبع شعوره بشعور غيره إنه فعل شيئاً من الأشياء التى قد أجمع على أنه لا ينبغى أن يفعلها انفعال نفسانى يسمى الخجل .

وهكذا يعدد فيلسوفنا كثيراً من الظواهر النفسية كالخوف والرجاء وغير ذلك ذلك ليبين عن طريقها أن الإنسان يختلف عن الحيوان ، وأن ذلك لا يكون إلا عن نفس جوهرية تختلف عن البدن .

هذا بالإضافة إلى الأحوال العقلية . أن هذه الأحوال إذا كان للجسم فيها — مدخل إلا أن المهم عند فيلسوفنا أنها توجد للإنسان بسبب النفس التى للإنسان دون سائر الحيوان ، وذلك كتصور المعانى الكلية العقلية المجردة عن المادة كل التجريد .

(د) برهان الاستمرار :

يبدو لى هذا البرهان ، برهاناً هاماً على جوهرية النفس واختلافها عن البدن وهو وإن كان يأخذ من كثير من البراهين التى سبق أن ذكرتها ، بعض الأفكار ، إلا أن الظواهر والأمثلة التى يسوقها فيلسوفنا داخل هذا البرهان قد تكون مبرراً قوياً للتسليم بهذه الجوهرية للنفس . إذ أنها تقدم لنا اختلافات عميقة بين كل من النفس والجسم . وهو يعبر عن هذا البرهان بعدة تعبيرات مختلفة — قد يكون أوضحها وأولها ما ورد فى رسالته فى معرفة النفس الناطقة ، فهو يقول . تأمل أيها

العاقل في أنك اليوم فى نفسك هو الذى كان موجوداً فى جميع عمرك ، حتى إنك تتذكر كثيراً مما جرى من أحوالك . فأنت إذن ثابت مستمر لا شك فى ذلك . وبدنك وذاته ليس ثابتاً مستمراً ، بل هو دائماً فى التحلل والانتقاص . ولهذا يحتاج الإنسان إلى الغذاء بدل ما تحلل من بدنه .

(هـ) برهان وحدة النفس أو الأنا .

يبرهن ابن سينا على جوهرية النفس عن طريق فكرة وحدة النفس أو الأنا وذلك بإثبات أن النفس إذا كان لها وظائف مختلفة ، إلا أن هذه الوظائف في الواقع تظل واحدة إذ يجب أن يكون لها رباط يجمع بينها وإلا لما أستطاع الفرد أن يثبت أنه واحد ومخالف للآخرين .

ويمكن أن نوضح فكرة هذا الرباط عنده ، بفكرته عن الحس المشترك . فإذا كان ابن سينا — كما عرفنا — قد قال بأن كونى أبصر بحاسة البصر غير إدراكى أننى أبصر وأنى أميز بين الحواس المختلفة ، وأنه لا بد من وجود حس تتلاقى عنده هذه الحواس الخمس ، فإنه يستند إلى هذه الفكرة ، أى هذا الرباط الذى يجمع بين الوظائف المختلفة للنفس . يقول فيلسوفنا : أن الإنسان يقول . إدركت الشيء الفلانى ببصرى فأشتهيه أو غضبت منه ، وكذا يقول أخذت بيدى ومشيت برجلي وتكلمت بلسانى ... فنحن نعلم أن فى الإنسان شيئاً جامعاً ، يجمع هذه الإدراكات والأفعال ونعلم أيضاً بالضرورة أنه ليس شيء من أجزاء هذا البدن مجمعاً لهذه الإدراكات والأفعال .. فإذن الإنسان الذى يشير إلى نفسه أنا مغير لجملة أجزاء البدن فهو شيء وراء البدن .

بهذه البراهين التى يسوقها ابن سينا لإثبات جوهرية النفس الناطقة ، والتى أحدثت أثراً كبيراً فيمن جاء بعده من مفكرين سواء فى الشرق أو الغرب ، يكون فيلسوفنا قد نفى إعتبارها عرضاً من أعرض الجسد . إذ أن هذه البراهين وغيرها من براهين عديدة تقوم أساساً — كما تبين لنا — على تمييز جوهرى بين كل من النفس والجسد . تمييز يقوم على أثبات أفعال للنفس لا يستطيع أن يقوم بها البدن ، تماماً كما نقول أن هناك أفعال للحس المشترك لا تستطع أن تقوم بها حاسة حاسه .

الموضوع السادس

الطبيعيات فى فلسفة ابن سينا

تمهيد : حياة ابن سينا .

أولا : أهمية البحث فى الطبيعة عند ابن سينا .

ثانياً : مبادىء الموجودات الطبيعية .

ثالثاً . علل الموجودات .

رابعاً : نقد القول بالمصادفة وإثبات العناية والغائية فى عالم الطبيعة.

خامساً : تفسير ابن سينا للظواهر الجيولوجية .

سادساً : الظواهر الجوية وتفسير ابن سينا لها .

سابعاً : الحيوان

الطبيعيات في فلسفة ابن سينا

أهمية البحث فى الطبيعــة .

إذا كان التفكير الفلسفى عند قدماء اليونانيين قد ابتدأ بالفلسفــة الطبيعية فإننا نجد أن دراسة الفلسفة الطبيعية قد أحتلت مكانة بارزة ، فى مذاهب متكلمى وفلاسفة الإسلام . وقد لا نخطىء القــول إذا ذهبنا إلى أنه من الواجب على كل متكلم أو فيلسوف أن يرسى قاعدة الوجود الطبيعى ، قبل أن يكتب حرفاً واحداً فى مذهبه الفلسفى ، إذ من المشكلات الأساسية التى تواجهها فلسفة الطبيعة ، وضع نظرية فى العالم أو فى الكون الطبيعى .

فعند المتكلمين نرى أنهم قد اهتموا بدراسة الفلسفة الطبيعية ، مثال ذلك أنهم بحثوا فى قضايا الحركة والسكون والجوهر الفرد .. إلخ بالإضافة إلى الجوانب الإلهية فإذا تعمقنا النظر فى مذاهبهم ، نرى أن بحوثهم كلها يمكن أن تنقسم إلى قسمين . قسم طبيعى ، وقسم إلهى .

نوضح ذلك بالقول بأن الفكر الإعتزالى الكلامى إذا كان قد مر بمرحلة الدفاع عن الإسلام والرد على خصومه ، وهذا يدخل فى القسم الإلهى ، فإن هذا الفكر أيضاً قد بحث فى جوانب أخرى ، بذل فيها المعتزلة غاية جهدهم . وهذه الجوانب تتمثل فى بحث المتكلمين فى قضايا طبيعية فلسفية كالحركة والسكون والجوهر والعرض والكمون — والموجود والمعدوم والجوهر الفرد أى الجزء الذى لا يتجزأ ... إلخ .

ونود أن نشير إلى إننا إذا كنا نقسم الفكر الكلامى من حيث موضوعات البحث إلى البحث فى قضايا دينية ، وإلى البحث فى قضايا طبيعية فلسفية ، فإنه

ليس معنى ذلك ، الفصل فصلا حاسماً بين الجانبين ، إذ أن الدارس لهذا الفكر يقسميه ، يجد أن هناك صلات عديدة بين البحث فى الإلوهية والبحث فى الفلسفة الطبيعية ، لأن من الخصائص البارزة للفلسفة الطبيعية ، تداخلها مع الميتافيزيقا مثال ذلك أن من الأصول الدينية التى يتكلم فيها المتكلمون من المعتزلة والإشاعرة القول بحدوث الأجسام والرد على الدهرية الذين يقولون بقدم الدهر . ولهذا نجد عندهم بحوثاً تدور حول التساؤل عن الطبيعة ، وهل هى تعبر عن نظام إلهى إزلى ، أم نتصور نظامها ، نظاماً حادثاً زائلا . وهذا فيما يبدو لنا يستند إلى قضية القدم والحدوث ، بمعنى أننا لو قلنا بازلية المادة الأولى فإن هذا يؤدى إلى القول بقدم العالم . أما لو قلنا بالجوهر الفرد ، فإذا هذا يؤدى إلى تصور الحدوث .

والدارس للمجال الكلامى يلاحظ أن القسم الإلهى قد بحث من زوايا عديدة ، ودارت حوله مناقشات لا حصر لها ، أما القسم الطبيعى فإنه لا يزال إلى حد كبير ، مجالا بكراً ، أى لم يدرس دراسة وافية ، كما هو الحال فى القسم الإلهى . ويرجع ذلك إلى أسباب عديدة قد يكون إبرزها ما جرت عليه عادة الباحثين من النظر إلى مذاهب المتكلمين وكأنها مذاهب فى الألوهية فحسب ، أى أن قضاياهم فى جوهرها قضايا دينية ، غافلين بذلك عن ميدان طريق كل الطرافة لا بد — لكى ننصفهم حقهم — من دراسة دراسة دقيقة شاملة ، حتى تقف دراسة هذا المجال جنباً إلى جنب مع دراسة القسم الإلهى .

وإذا كنا سنقصر على دراسة فكرة الطبيعة عند واحد من فلاسفة العرب وهو ابن سينا ، فأننا لا بد أن نشير فى البداية إلى أننا لا يمكن أن نفهم آراء فلاسفة الإسلام كالكندى وابن سينا وابن رشد ، إلا بالرجوع إلى مذاهب المتكلمين . إذا أن الدارس لمذاهب الفلاسفة ، ومنهم ابن سينا فيلسوفنا المشرق العربى والكبير ، سيجد قضايا كثيرة أثارها المتكلمون وتعرض لها الفلاسفة سواء بالرفض أو القبول ، أو الوقوف موقفاً وسطاً ، بمعنى رفض جانب وقبول جانب آخر .

ظهر هذا فى نظريات ودراسات لا حصر لها ، مثل نظرية الوجود قدمه وحدوثه سواء من جهة الإزلية أو من جهة الإبدية .

كما ظهر فى نظرية الجوهر الفـــرد ، إذ أيدها أغلب المتـكلمين وعارضها متـكلمهم الأكبر إبراهيم بن سيار النظام ، مرتضيا بذلك الإتجاه الفلسفى فى زاوية من زواياه ، وذلك حين قال بنظرية الـكون ، وهى التى جعلت الشهر ستانى فى كتابة « الملل والنحل » يقول عن النظام أنه قد أتبع الفلاسفة أى تأثر بالإتجاه الفلسفى فى هذا المجال .

كما ظهر أيضاً فى مذاهب المتـكلمين والفلاسفة فى العلل والمعلولات والعلاقات بينهما . إذا أننا لودرسنا هذا المجال ، فإننا سنجد الخلاف والجدال والصراع بارزا بين المتـكلمين والفلاسفة ، بل أشتد الخلاف فى دوائر المتـكلمين أنفسهم ، ونعنى بذلك رد الإشاعرة على المعتزلة ، وكذلك ردهم على أصحاب الطبائع ، وهم الذين يمثلون إلى حد كبير ما نسمية اليوم بالفكر المادى .

ومن جهة أخرى ، فإن ما يبين لنا أهمية البحث فى الطبيعة عند المتـكلمين والفلاسفة أننا نجد خلافاً بين الباحثين فى موضوع المصادر التى تأثر بها المتـكلمون وفلاسفة الإسلام هل المصدر الأساسى يعد يونانياً أم شرقياً قديماً أم إسلامياً ؟ وإذا كان يونانياً مثلا ، فهل يرجع هذا إلى ديمقريطس أو أرسطو أو الرواقية .

بل مما يزيد من تعقـــد هذا الجانب من التفـكير ، ذهاب بعض مؤرخى المقالات الإسلاميين إلى إنـكار كل جديد فى هذا الجانب ، ومحاولتهم التماس أصل أجنبى له .

وكذلك الخلاف حول النظريات نفسها . وهذا الخلاف لم ينته حتى الآن . كل فريق يذهب مذهباً معيناً ، بل الخلافات داخل دوائر المتـكلمين ، ليس هذا فقط ، بل داخل دوائر المعتزلة بين بعضهم والبعض الآخر . وفى دوائر الإشاعرة أيضاً كل فرقة تذهب الى رأى تعارض به رأى الفرقة السالفة على نحو ما من أنحاء المعارضة . وتؤيد رأياً آخر من آراء الفرقة التى سبقتها .

ونود أن نشير الى المتـكلمين والفلاسفة العرب ، اذا كانوا قد تأثروا بالمصادر الأجنبية كالأرسطية والرواقية وغيرها من مصادر ، الا أننا نلاحظ أن الأفـكار الأرسطية أو الرواقية أو غيرها من أفـكار ، قد تغيرت عما كانت عليها فى بيئتها اليونانية الصرفة . وأن دل ذلك على شيء ، فأنما يدلنا على مدى الجدة والطرافة

عند المتكلمين والفلاسفة العرب ، كما يعد شاهد يضاف الى الشواهد التى استدل بها جمهرة المؤلفين والمؤرخين على خصوبة التفكير الإسلامى . أى ستكون دراسة الطبيعة عند مفكرى العرب شاهدة على مدى ما فى هذا الجانب البارز من جوانب تفكير متكلمى وفلاسفة الاسلام من ابداع وجدة .

ويبدو لى أن دراسة هذا الجانب الحيوى من مذاهب المفكرين الإسلاميين ، قد تؤدى إلى تصحيح بعض الأحكام التى توصل إليها بعض الباحثين وخاصة المشتشرقين منهم كما ستؤدى إلى وضع هذا الجانب فى وضعه الصحيح اللائق به .

من هذا كله نستطيع القول بأن البحث فى الطبيعة يعد غاية فى الأهمية ، كما هو الحال فى البحث فى الجانب الإلهى .

ولكن إذا كان المجال لا يتسع لدراسة « الطبيعة » عند متكلمى وفلاسفة العرب ، إذ أن هذه الدراسة تحتاج لمجلدات ومجلدات ، فإننا سنركز على دراسة فكرة الطبيعه عند واحد من أبرز فلاسفة المشرق العربى ، وهو الفيلسوف ابن سينا .

وسبب أختيارنا لابن سينا ودراسة فكرة الطبيعة عنده ، أن هذا الجانب — الجانب الطبيعى — قد أغفل إغفالا يكاد يكون تاماً من جانب أكثر الباحثين العرب والمستشرقين أيضاً . يضاف إلى ذلك أن ابن سينا قد قدم لنا وهو بصدد البحث فى الطبيعة ، آراء وأفكاراً ، إذا كانت قد اعتمدت فى بعض جوانبها على الآراء السابقة عليها والتى قل بها فلاسفة اليونان من أمثال أفلاطون وأرسطو وأفلوطين ، وفلاسفة الإسلام أمثال الكندى والفارابى « إلا أنها قدمت إضافات جديدة كانت مبعثاً للنقد من جهة وللاعجاب من جهة أخرى ، بحيث يمكن القول بأن ابن سينا فى الوقت الذى تأثر فيه بآراء الذين سبقوه ، إلا أنه أثر فى تفكير من جاء بعده ومن هنا كانت العظمة التى تتمثل أساساً — فيما نرى من جانبنا — فى آرائه فى مجال الطبيعة .

وإذا شئنا تحديد مجالات البحث فى « الطبيعة » عند ابن سينا داخل إطار فلسفة ابن سينا ، وجدنا أن هذه المجالات التى بحث فيها فيلسوفنا تتمثل فى نظرياته فى مبادىء الأجسام الطبيعية ، وعلل الموجودات ، وغائيتها فى عالم الطبيعة ولو أحق الأجسام الطبيعية من حركة وزمان ومكان . . ، إلخ ثم دراسة عالم ما فوق فلك

القمر وعالم السكون والفساد . يضاف إلى ذلك دراسته للمعادن والآثار العلوية والنبات والحيوان والنفس على اختلاف مراتبهما من نفس نباتية ونفس حيوانية ونفس إنســـانية .

وهذه المجالات التى بحث فيها فيلسوفنا ، سيجد الدارس أن ابن سينا قد أتى فيها بعشرات الآراء والأفكار التى تستحق منا الوقوف عندها والتدقيق فى مدلولاتها ، إذا شئنا أن ندرس جانباً خصباً وعميقاً من جوانب الفلسفة العربية .

مبادىء الموجودات الطبيعية :

بحث ابن سينا فى مبادىء الموجودات الطبيعية وانتهى إلى القول بأن الجسم يتكون من مبدأين أساسيين هما المادة والصورة — ومن مبدأ ثالث يعد مبدءاً بالعرض وهو العدم الذى يعد نقطة نهاية صورة وبداية صورة أخرى .

وإذا كان الجسم مركباً أساساً من مادة وصورة ، فإن الصورة عنده لا تنفصل عن الهيولى (والمادة لا تنفصل عن الصورة) . فهما كالجزئين المتكاملين ، أى لا يوجد إحدهما دون الآخر .

ونود أن نشير إلى أن ابن سينا فى معرض بيانه للعلاقة بين المادة الصورة ، يضفى على الصورة صفات تجعلها أفضل من المادة ، بمعنى أنها هى التى تضفى الجوهرية والكمال على المادة . وهذا قد دفعه إلى نقد موقف القائلين بأن المادة وحدها هى الموجودات ولا أهمية للصورة .

وإذا كان ابن سينا قد تابع أرسطو إلى حد كبير حين قال بالمادة والصورة ، إلا أن ابن سينا لم يقف عند حدود مذهب أرسطو ، إذ أن قال بصورة أخرى يسميها أحياناً بالصورة الجسمية ، وتارة يطلق عليها الصورة الجرمانية ، ويرى أنها تختلف عن الصورة التى يسميها أرسطو بالصورة النوعية .

والواقع أنه لم يكن هناك مبرر لإضافة ابن سينا لهذه الصورة . وقد أفاض فى نقد قول ابن سينا بهذه الصورة ، بعض المفكرين من أمثال أبى البركات البغدادى قديماً ويوسف كرم حديثاً .

علل الموجودات وفلسفة الطبيعة :

بعد أن درس ابن سينا مبادىء الموجودات الطبيعية ، أخذ يبحث فى عللها أى علل هذه الموجودات .

وقد تناول ابن سينا دراسته والعلية فى كثير من كتبه . وأهم دراساته لها تتمثل فى كتاب السماع الطبيعى من الشفاء وأيضاً كتاب النجاة .

وإذا كنا قد أشرنا منذ قليل إلى أن ابن سينا قد نقد مذهب القائلين بالمادة دون الصورة ، فإننا نود أن نقول أنه فى دراسته لعلل الموجودات الطبيعية قد نقد المذاهب التى تقول بالعلة المادية وحدها أو العلة الصورية وحدها .

والواقع أن الدارس لفلسفة ابن سينا الطبيعية يجد أنه أستفاد من نقد أرسطو لهذه المذاهب . وأرسطو بدوره قدتوصل إلى القول بأربعة علل للموجودات . عن طريق نقده لمذاهب من سبقوه فهو ينقد المذاهب التى اقتصرت على علة دون غيرها من العلل .

نوضح ذلك بالقول بأن الأيونيين إذا كانوا قد ركزوا على العلة المادية أساساً وإذا كان الفيثاغوريون قد ركزوا على العلة الصورية واحدها ، فإن أرسطو قد جمع بين العلة المادية ، والعلة الصورية ، وأضاف إلى هاتين العلتين العلة الفاعلة و العلة الغائية .

وابن سينا كما سبق أن أشرنا قد استفاد من أرسطو استفادة كبيرة حين قال بعلل أربع .

(١) فالعلة المادية تمثل الشىء بالقوة وهى كالخشب بالنسبة إلى السرير

(٢) والعلة الصورية تمثل الشىء بالفعل وهى صورة السرير أو شكل السرير

(٣) والعلة الفاعلة تمثل النجار الذى يصنع السرير .

(٤) والعلة الغائية تمثل وظيفة السرير أو الهدف من صنع السرير

وهكذا نستطيع معرفة حقيقة الشيء عن طريق العلل الأربع لا عن طريق علة واحدة دون غيرها من العلل .

نقد القول بالمصادفة وإثبات العناية والغائية فى عالم الطبيعة .

ابن سينا اذن يقول بأربع علل للموجودات الطبيعية . وهو ينتقل بعد ذلك الى أثبات الغائية فى عالم الطبيعة . وقد رأى من واجبه قبل أثبات الغائية ، اثارة بعض الاعتراضات على المذاهب التى سلمت بالمصادفة دون الغائية والتدبير المحكم .

أن الأمور اذا كانت تحدث مصادفة فلم لا تنبت حبة قمح سنبلة شعير ! ولم لا تولد شجرة مركبة من تين وزيتون ، ولم لا تتكرر هذه النوادر .

هذا دفاع من جانب ابن سينا عن الغائية وعن العناية فى الطبيعة . ولكن بحث ابن سينا فى هذا المجال يغلب عليه الجانب الأخلاقى الجمالى دون الجانب العلمى . أن فلسفته فى هذا المجال قد قدمت لنا صورة جميلة للكون وموجوداته . ولكن هذه الصورة قد رسمتها ريشة فنان لا عالم . ولذلك لم تقدم لنا الفلسفة السينوية فى هذا الجانب ، — تفسيراً علمياً دقيقاً . بيد أن هذا لا يعنى عندنا صحة فكرة المصادفة ، اذ أن الغاية واضحة بارزة ، ولكن كان يمكن لابن سينا استغلال الجوانب العامية فيها ، بدلا من الاندفاع فى نقده بلا مبرر محدد .

قلنا أن ابن سينا لم يترك مجالا من مجالات الفلسفة الطبيعية ، ألا وأخذ فى دراسته والبحث فيه . فهو بعد دراساته العميقة الشاملة لمبادى الموجودات الطبيعية وعللها وأثبات العناية والغائية فى عالم الطبيعة ، ينتقل إلى دراسة العالم مقسما أياها القسمة التى أرتضاها أرسطو قبله ، وهى عالم فوق ذلك القمر ، وعالم الكون والفساد أى العالم السفلى .

واذا كان المجال لا يتسع لدراسة مئات المسائل والموضوعات التى بحث منها ابن سينا فى نظريته فى العالم العلوى والعالم السفلى ، فإننا نكتفى ببيان غايه فى الإيجاز لأهم الموضوعات التى بحثها فى هذين المجالين .

فهو فى بحثه للسماء والعالم ينتهى إلى إثبات وجود مادة خامسة لحركة الأفلاك الدائريه السماوية ، وذلك بالمقارنة بين حركة العالم السفلى وحركة العالم العلوى .

وعلى ذلك يمكن القول بأن هناك مقابلة بين الأرض والسماء ، وفصل بين الميكانيكا الأرضية والميكانيكا السماوية . ومعنى ذلك أنه توجد فى مقابل التحركات الطبيعية للسقوط والإرتفاع التى تقوم بها الأجسام الأرضيـــة ، حركة دائريه منتظمة للاجرام السماية . الحركات الأولى هى حركات العناصر الأرضية الأربعة (التراب والماء والهواء والنار) والحركات الثانية حركة العنصر الخامس أى التأثير الذى تنتمى إليه الحركة الدائرية المنتظمة . وهو لا يتغير داخلياً على خلاف العناصر الأربعة الأرضية الأخرى .

كما يبين لنا ابن سينا أحكام الإفلاك ويثبت الشكل الكروى للأرض مقدما لنا الكثير من الحجج والأدلة ، منتهياً إلى القول بأن الأرض ساكنة وفى مركز السكون وأن العالم واحد ومتناه .

ونود أن نشير إلى أن فيلسوفنا فى درساته لهذه الجوانب يجمع بين مبادىء ميتافيزيقية ومبادىء رياضية ومبادىء طبيعية ويمزج بين هذه المبادىء مزجاً دقيقاً بيد أن الكثير من الآراء التى قل بها ابن سينا لا يوافقه عليها علم الطبيعة الحديث .

ولكن انصافاً لا بن سينا نقول أنه فى بحثه لهذه الموضوعات قد استند إلى مشاهدات وملحوظات وتجارب ، تعد نذيراً بما يجده الدارس لآرائه فى المعادن والآثار العلوية والنبات والحيوان من تفكير علمى دقيق . وإذا كانت بعض هذه التجارب قد وردت عند أرسطو فى كتابه « فى السماء » وكذلك عند شراحه المتأخرين ، إلا أن ابن سينا قد أضاف إليها أشياء خاصه به وكانت ذات تأثير فيمن جاء بعده سواء كان هذا التأثير من جهة التأييد أو المعارضة . ويتبين ذلك على وجه الخصوص إذا قارنا بين كتاباته وبين كتاب كالمواقف لعضد الدين الإيجى وشرح الجرجانى على هذا الكتاب .

وما يقال عن دراسته للعالم العلوى ، يقال أيضاً عن دراسته للعالم العلوى السفلى أن الشيء الذى يسترعى أنتباهنا حقاً ، هو أن ابن سينا يقدم لنا الكثير من الأمثلة الإستقرائيه أنه يدلل على آرائه بكثير من المشاهدات التى شاهدها بنفسه . وهذه ميزة من المزايا التى تصبغ تفكيره المتجه إلى تفسير عمليات الكون والفساد على ضوء هذه المشاهدات . ولو رجعنا إلى كثير من كتب ابن سينا كالشفاء والنجاة والإشارات والتنبيهات لوجدنا أنها مليئه بالمشاهدات والتجارب .

تفسير ابن سينا للظواهر الجيولوجية :

قلنا أن ابن سينا درس العديد من الموضوعات التى تدخل فى نطاق البحث الطبيعى وهو فى هذا الجانب من جوانب دراسته لطبيعة ، نراه يقدم لنا تفسيرات للظواهر — الجيولوجية كالجبال والزلازل والمعادن . وسنكتفى بإشارات موجزه لتفسير ابن سينا لهذه الظواهر .

فهو فى دراسته للجبال ، يبين لنا كيف أنها تتكون من الأحجار وكيف أن الأحجار تنشأ من الطين الذى يجف رويداً رويداً ، وقد تتكون هذه الأحجار أيضاً من الماء السيال الذى يتجمد ويترسب عنه بعض الاشياء المتحجرة . كما يبين لنا ابن سينا كيف تؤثر الحرارة والبرودة فى تكون الأحجار وكيف أن البلدان بالتالى تختلف من حيث السرعة والبطىء بالنسبة لتكون الحجارة .

ونود أن نشير إلى أن ابن سينا فى هذا التفسير ، يلجأ إلى ملحوظات ومشاهدات شخصية وتجارب أجراها بنفسه . وإذا لم يستطع تفسير ظاهرة من الظواهر تفسيراً كاملا فإنه يلجأ إلى الثقات من العلماء .

وينتقل ابن سينا من دراسة الجبال كظاهرة جيولوجية إلى دراسة الزلازل كظاهرة جيولوجية أيضاً . وابن سينا ينقد بعض المذاهب والآراء التى قيلت حول حدوث الزلازل ثم يذهب إلى أن سبب الزلازل وهو بخار ريحى أو نارى قوى

أى الرياح المحتقنة — والدليل على ذلك فيما يرى ، أن البلاد التى تكثر فيها الزلازل ، إذا حفرت فيها آبار وقنوات كثيرة ، فإن الزلازل تقل فيها .

ولم يقتصر ابن سينا على دراسة الجبال والزلازل فقط ، بل أنه درس موضوعاً عاماً وهو موضوع الكيمياء . وهذا الموضوع يرتبط بالمعادن . نظراً لأن المشتغلين بالكيميا قديماً كانوا يديرون بحوثهم حول التساؤل هل من الممكن تحويل المعادن الخسيسة إلى معادن نفيسة كالذهب مثلا أم لا ؟ .

ويمكن تقسيم الباحثين فى هذا الموضوع إلى فريقين . فريق يبين إمكان الكيمياء بمعنى أن تحويل معدن خسيس كالنحاس إلى معدن نفيس كالذهب يعد أمراً ممكناً وفريق آخر ينكر إمكان هذا التحويل .

ذهب إلى الرأى الأول أبو بكر الرازى ، إذ يبين أن صناعة الكيميا أقرب إلى الوجوب منها إلى الامتناع . كما ذهب إلى هذا الرأى الفارابى وجابر بن حيان .

أما الرأى الثانى فقد ذهب إليه الكندى وابن خلدون والبيرونى معاصر ابن سينا .

هناك إذن دراسات كانت سابقة على ابن سينا ومعاصرة له ، تدور حول البحث فى تشابه المعادن وهل ترجع إلى عنصر واحد بحيث يمكن تحويل بعضها إلى بعض ، أم أنها تختلف إختلافاً رئيسياً عن بعضها البعض بحيث لا يمكن تحويل معدن إلى معدن آخر .

ولكن ما هو موقف ابن سينا ؟

لقد أنكر ابن سينا إمكان الكيميا ، بمعنى أنه أنكر إمكانية تحويل معدن إلى معدن آخر إذ أن ما يخلقه الله تعالى من موجودات طبيعية تعجز عنه الصناعة . وإنكار ابن سينا هذا ، قائم على الفصل بين كل معدن والمعدن الآخر .

وهكذا يقدم لنا ابن سينا الكثير من التفسيرات والآراء حول هذا الموضوع

كما سبق له أن درس الموضوعات الخاصة بالجبال والزلازل وغيرها من الظواهر الجيولوجية .

الظواهر الجوية وتفسير ابن سينا لها :

إذا كان ابن سينا قد درس العديد من الظواهر الجيولوجية ، فإنه قد درس أيضاً الكثير من الظواهر الجوية ، أي تلك الظواهر التي تحدث فوق الأرض لا تحتها .

فهو مثلا يدرس السحب ويبين لنا كيف أنها تتولد من الهواء أو الماء أو منهما معاً . وهو يدلل على ذلك بمشاهدات غاية في الأهمية . فإذا كان ينسب السحاب إلى الهواء مثلا فإنه يقول إنه كثير الهواء يبرد في أعالي الجبال الباردة فينقبض بعد بعد الصحو سحاباً دفعة ثم يثلج ، وأنه قد شاهد هذا بجبل طبرستان وبجبال طوس . كما يبحث ابن سينا في الرعد والبرق والصواعق ويبين لنا أسباب كل منها واوجه الشبه والاختلاف بين كل ظاهرة والأخرى .

وما يهمنا ونحن بصدددراسة فكرة الطبيعة عندابن سينا ،هو أننا نلاحظ أن ابن سينا في تفسيره الظواهرالجوية ، قد حاول جهده الاستدلال بكثيرمن المشاهدات والتجارب . إنه كثيراً ما يقدم لنا ملاحظات منهجية علمية تقوم على التجارب ، التي وإن كانت تجارب أولية ، إلا أنها تجارب لا يعوزها الصدق . وإذا قيل بأن المنهج الاستقرائي يقوم علي البحث والكشف ويتطلب الملاحظة والتجربة فإننا لا نتردد في القول بأن فيلسوفنا قد أدرك طرفا من هذا المنهج وحاول الاستفادة منه صحيح أنها محاولة مبدئية ولكنها تعتبر سمة مميزة لهذا القسم من فلسفته الذي يدرس فيه الظواهر الجوية .

النبات :

بعد دراسة ابن سينا للظواهر الجوية كالسحاب والبروق والصواعق وغيرها ، يدرس النبات وهو أبسط موجود من الموجودات . الحية .

نوضح ذلك بالقول بأن ابن سينا يقسم الموجودات إلى موجودات صناعية وموجودات طبيعية . ثم يقسم الموجودات الطبيعية إلى موجودات طبيعية غير حية وموجودات طبيعية حية .

والموجودات الطبيعية الحية هى النبات والحيوان والإنسان . ومعنى هذا أن النبات يعد أبسط الموجودات الطبيعية الحية وذلك نظراً لأن الحيوان أكثر تعقيداً من النبات والإنسان أكثر تعقيداً من النبات والحيوان .

فالنبات يتغذى وينمو ويتوالد ، والحيوان يضيف إلى هذه الوظائف الثلاث وظائف أخرى لا يستطيع النبات القيام بها وذلك كالإحساس والإدراك ، ثم يأتى الإنسانى فيقوم بوظائف لا يستطيع النبات ولا الحيوان القيام بها وذلك مثل الإدراكات الكلية والتعقل .

ونستطيع القول بأن ابن سينا حين يدرس أعضاء النبات ومبادىء تغذيته والثمر والبذور والشوك والزهر وغير ذلك ، فإن هذه الدراسة من جانب ابن سينا ترتكز فيما يبدو لنا على نقطتين رئيسيتين هما المشاهدة والتجربة من جهة والغائية من جهة أخرى .

فبالنسبة للمشاهدة والتجربة ، نجد فيلسوفنا يقدم لنا الكثير من المشاهدات حين يبين لنا اختلاف النبات باختلاف البلدان وكيف أن طبيعة أرض ما قد تصلح لإنبات شجر لا تصلح لإنباته قطعة أرض أخرى . أى أنه يبين لنا كيف ان البقاع تختلف فى تربية أجزاء الأشجار .

أما بالنسبة للغائية ، فإننا نستطيع القول بأن دراسة ابن سينا لجميع الجوانب الخاصة بالنبات إنما ترتكز أساساً على النظرة الغائية . وهذه النظرة وإن كانت قد أختفت فى المنهج العلمى الحديث ، إلا أن ابن سينا لم ينس بالإضافة إلى كونه عالماً ، فإنه فيلسوف أيضاً . وهذا بالإضافة إلى أنه رجل يؤمن بالعناية الإلهية ، ولا مفر أمام من يؤمن بهذه العناية ، إلا أن يقرر وجود الغائية . أنه يقرر وجود النفس ،

وهذه النفس فيها شيء إلهي . وهذا هو السبب فيما يبدو لنا في تركيز ابن سينا على العنصر الغائي في دراسته للنبات وفي دراسته للحيوان أيضاً .

الحيـــوان :

إذا كان ابن سينا داخل القسم الطبيعي من فلسفته قد درس للنبات ، فإنه قد درس الحيوان أيضاً دراسة مستفيضة .

ونود أن نشير إلى عناية فيلسوفنا بدراسة الحيوان ، بلغت حداً كبيراً . إذ أنه عرض لوصف مئات من أنواع الحيوانات سواء منها المائية أو البرية وكذلك عرض لوصف كثير من أنواع الطيور ، حتى أننا نجد أن دراساته كعالم قد غلبت على دراساته كفيلسوف .

وإذا كانت شهرة أرسطو ترجع إلى حد كبير إلى دراسته لعلم الحيوان ، فإننا يمكن أن نطبق هذا على ابن سينا . فالدارس لكتاب الحيوان لابن سينا ، يجد سعة الأفق وتشعب النظر والملاحظة الصادقة والدقة البالغة . فإذا أضفنا إلى ذلك أنه لم يقف عند حدود دراسات أرسطو لهذا المجال ، بل قدم لنا مشاهدات وتحليلات خاصة به ، وأنه لم تتوافر له الأدوات الحديثة من عدسات مكبرة وآلات وغيرها ، أستطعنا القول بأنه قد بذل غاية جهده في التوصل إلى كثير من الحقائق الخاصة بالحيوان . والتي نجدها إذا رجعنا إلى كتابة « الشفاء » الذي قسمه إلى تسع عشرة مقاله تحتوي كل مقالة منها على بضعة فصول ، بلغت في مجموعها سبعة وستين فصلا .

قلنا أن فيلسوفنا قد أسفاد من أرسطو ، ولكنه لم يقف عند حدود الآراء الأرسطية بل أنه توسع في مبادىء الغائية والعناية الإلهية أكثر من أرسطو .

ويدرس ابن سينا في هذا المجال العديد من الجوانب الخاصة بالحيوان . أنه مثلا يبين لنا وجوه الاختلافات بين الحيوانات سواء من جهة أعضائها أو من جهة المأوى أو من جهة المأكل أو من جهة الطباع . وهو يضرب على ذلك الكثير من الأمثلة التي توضح لنا هذه الاختلافات . فالإنسان والفرس مثلا يشتركان في أن

لكل منهما لحما وعصباً ولكنهما يتباينان فى أشياء كثيرة . فالأول مثلا ليس له ذنب والثانى له ذنب .

كذلك تختلف الحيوانات من جهة مأواها فبعضها يعيش فى الماء وبعضها يعيش على اليابس ومنها ما تكون مائية ثم تستحيل برية وهكذا .

ثم يدرس ابن سينا أعضاء الحيوانات كالعظام والغضاريف والأوتار والرباطات والشريانات .

وهكذا يمضى فيلسوفنا فى دراسة أعضاء الحيوان دراسة لا تعوزها الدقة ، ولكن يغلب عليها الطابع الوصفى .

والمهم عندنا أن يستدل فى دراساته للحيوان بكثير من مشاهداته وتجاربه فحينما يتحدث عن الأسماك يقول أن الأسماك تسمع وتشم ولو لم تكن تسمع ما كانت تهرب من الأصوات الهائلة ولو لم تكن تشم ما كانت تجىء إلى المصيدة برائحة اللبن وغيره ويقول أنه شاهد الأسماك تغوص فى الجباب التى يرمى فيها طعم ذو رائحة فتصاد بسهولة . كما يقول فى كتاب الشفاء ، أنه قد وجد أن السمك يتجه نحو الغناء وضرب العود .

وهكذا نجد أنفسنا أمام عالم وفيلسوف يحاول جهده دراسة الجوانب الطبيعية مؤيداً دراسته بالكثير من المشاهدات التى شاهدها فى مواضع متعددة من بلاد فارس وقرها كما فحص بنفسه العديد من الطيور والحيوانات مقارناً بينها ، مقارنات نقول أنها مقارنات غاية فى الدقة صحيح أنه من المبالغة القول بأن هذه المقارنات تقوم على الدراسات — التشريحية المقارنة والتى نجدها فى علم الحياة فى العصر الحديث ، ولكن عذر ابن سينا كما سبق أن ذكرنا أنه لم يتوافر لديه ما هو عندنا الآن من آلات وأجهزة غاية فى الدقة وعقاقير متنوعة .

هذا عن الحيوان ، أما الإنسان فقد سبق أن حللنا رأى ابن سينا فى النفس الإنسانية .

خاتمـــة :

لعلنا قد لاحظنا كيف أن ابن سينا قد بذل جهده فى البحث فى مجالات الفلسفة الطبيعية . وكل ما نرجوه أن تنال هذه المجالات اهتمام الباحثين ، بحيث لا يتأثرون بالاعتراضات التى وجهت إلى هذه الفلسفة من كل جانب . أنها أعتراضات لا حصر لها ولكنها واهية الأساس أن بعضها يقوم على القول بأن فى أكثر جوانب فلسفته الطبيعية تأثراً يكاد يكون تاماً بارسطو . وبعضها يستند إلى أن الكثير من النتائج التى انتهت إليها الفلسفة الطبيعية السينوية قد توصل العلم فى عصرنا الحديث إلى خطئها بالإضافة إلى بيانه لبطلان المنهج الذى أتبع فى دراستها إلى حد كبير .

بيد أننا يجب أن نأخذ فى أعتبارنا أن هذه الاعتراضات وغيرها لا تبرر الحكم على فلسفته الطبيعية بالعدم . أن فيها نظريات وأفكار واتجاهات لا يمكن إغفالها . ويكفى أن المثل الأعلى لابن سينا فى هذا المجال كان مثلا علمياً يتمثل فى أنه كان يسعى بكل جهده وقوته وطاقته العلمية لاكتشاف الحقيقة . صحيح أن التوفيق قد جانب فيلسوفنا فى سعيه نحو اكتشاف هذه الحقيقة . ولكن من منا يزعم لنفسه أنه أدرك الحقيقة بأكملها .

لقد وضع ابن سينا لبنة من اللبنات العلمية حين بحث فى الطبيعة وواجبنا أن نواصل السير فى البحث الطبيعى ، فأبن سينا لم يقل بما قال به لكى نهمله ، بل لكى ندرس آراءه ونقدرها حق قدرها .

* * *

الموضوع السابع

الفكر الفلسفى عند اخوان الصفا

— أهمية رسائل إخوان الصفا .

— أبرز من كتبوا هذه الرسائل وعددها .

— الأهداف الدينية والسياسية من وضع هذه الرسائل .

— المراتب الأربعة للاخوان .

— الجانب التوفيقى .

— الله والعالم والنفس .

— تأثير رسائل إخوان الصفا على الفلاسفة والمفكرين .

الفكر الفلسفى عند إخوان الصفا :

تحتل رسائل إخوان الصفا وخلان الوفا مكانة كبيرة في تاريخ الفكر الفلسفى عامة والفكر الفلسفى الإسلامى العربى على وجه الخصوص . نقول هذا اذا نظرنا الى المجهود الكبير الذى بذله واضعوها فى تأليفها واذا نظرنا الى تنوعها بحيث شملت الجوانب الإلهية والطبيعية والرياضية ، يضاف الى ذلك الأثر الكبير الذى تركته هذا الرسائل فى الفلسفة والمفكرين الذين استفادوا من هذه الرسائل استفاده كبيره بحيث شكلت جوانب كثيرة من مذاهب مفكرين وفلاسفة يحتلون بدورهم مكانة بارزة فى تاريخ الفكر الفلسفى الإسلامى العربى .

ونود أن نشير الى أن أخون الصفا هم جماعة تألفت خفية فى القرن العاشر الميلادى على وجه التقريب ، أى القرن الرابع الهجرى . وكان لهذه الجماعة أكثر من موطن ، اذ كانت البصرة موطن طائفة منهم ، كما كانت بغداد موطن طائفة أخرى .

أما عن الأشخاص الذين كتبوا هذه الرسائل ، فنحن لا نعرف أكثر هؤلاء الأشخاص ، ولكننا نعرف بعضهم . فمنهم أحمد بن عبدالله وأبو سليمان محمد بن نصر البستى المعروف بالمقدسى وزيد بن رفاعـــة وأبو الحسن على بن هارون الزنجانى .

وإذا كنا قد أشرنا إلى أننا لم نعرف رسائلهم إلا فى القرن الرابع الهجرى وعلى وجه التحديد عام ٣٣٤ هـ ، إلا أن ظهور إخوان الصفا يعد قديماً فى العالم الإسلامى ، الا أنهم التزموا بالخفاء والتكتم .

وقبل أن نعرض بايجاز لما تتضمنه هذه الرسائل نود أن نشير إلى أننا نجد أثراً شيعياً باطنياً فى هذه الرسائل التى تركها لنا اخوان الصفاء وخلان الوفاء ، اذا أن اخوان الصفا يعتبرون أساساً جماعة من الشيعة الباطنية ومن الإسماعيلية .

أما عن عدد الرسائل ، فإن عددها احدى او خمسون رسالة تضاف اليها رسالة جامعة تلخص وتعرض ما ورد فى الرسائل الأخرى ، وتنسب هذه الرسالة ألى الحكيم المجريطى — وتعد هذه الرسالة تاجاً لكل الرسائل التى تركها لنا اخوان الصفا وخلان الوفاء .

والمطلع على هذه الرسائل لا يملك الا أن يعترف لمؤلفيها بغزارة الإطلاع وعمق الثقافة ، وذلك رغم ما فيها من حشو نجد ذلك فى قول أبى حيان التوحيدى واصفا أحد كتاب هذه الرسائل وهو زيد بن رفاعه ، فالتوحيدى يقول عنه : هناك ذكاء غالب وذهن وقاد ومتسع فى قول النظم والنثر مع الكتابة البارعة فى الحساب والبلاغة وحفظ أيام الناس وسماع المقالات وتبصر فى الآراء والديانات .

واذا تساءلنا الآن عن الأهداف التى كان يرمى اليها اخوان وخلان الوفاء فى رسائلهم هذه التى تركوها بين أيدينا ، فإننا نستطيع القول بأن اخوان الصفا كانوا يرمون الى هدفين رئيسيين (هدف منهما يعد هدفاً سياسياً والهدف الآخر يعد هدفاً دينياً أما الهدف الدينى فقد يكون الدافع لهم الى ذلك دافع البيئة والزمان . اذ أن كثيراً من الشعوب دخلت تحت لواء الإسلام ، دخلت فى الإسلام شعوب مختلفة من المجوس والوثنيين — والدهرية ، ومن هنا كان لابد من الجمع والتأليف والتوفيق بين هذه الأديان المختلفة ، يونانية كانت أو فارسية وهندية .

أنهم يسمون اذن الى التوفيق بين الدين والفلسفة ومن هنا فإننا اذا تحدثنا فيما بعد عن هذه الرسائل وكشفنا عن تأثيرها علي الفلاسفة والمفكرين الذين جاءوا بعدهم فسنرى أن هذا التأثير كان كبيراً وبارزاً وخاصة عند المفكرين الذين حاولوا التوفيق بين الجانبين ، الجانب الدينى والجانب الفلسفى ومن هؤلاء المفكرين ابن سينا والغزالى وابن رشد .

ولعل مما يكشف لنا عن غرضهم الدينى من هذه الرسائل ، ما يقوله أبو حيان التوحيدى فى القرن الرابع الهجرى أنه يقول عنهم كاشفاً عن هذا الغرض وأن كان مستنكراً لأقوالهم وكانت هذه العصابة قد تألفت بالعشرة وتصافت بالصداقة واجتمعت على القدس والطهارة والنصيحة . فوضعوا بينهم مذاهباً زعموا أنهم

قربوا به الطريق إلى الفوز برضوان الله . وذلك أنهم قالوا : أن الشريعة قد دنست بالجهالات واختلطت بالضلالات ولا سبيل إلى غسلها وتطهيرها إلا بالفلسفة لأنها حاوية للحكمة الإعتقادية والمصلحة الإجتهادية وزعموا أنه متى انتظمت الفلسفة اليونانية والشريعة العربية فقد حصل الكمال .

هذا عن الغرض الدينى الذى سعى إليه إخوان الصفا من خلال رسائلهم . أما الغرض السياسى فإنه يظهر تماماً إذا تتبعنا وحللنا رسائل اخوان الصفا . أننا لو تأملنا رسائلهم وجدنا أنهم كانوا يدعون إلى دولة جديدة تقوم على أسس جديدة كما يدعون إلى فهم خاص للدين يقوم على أساس الفلسفة وذلك حين يكشفون عن الحال التى وصلت إليها الدولة العباسية من الفساد .

الغرض السياسى كان واضحاً جداً من وضعهم لهذه الرسائل ولعل مما يكشف عن ذلك ما يقولونه فى أكثر من موضع من رسائلهم هـذه . أنهم يقولون على سبيل المثال : وقد ترى أيها الأخ البار الرحيم أيدك الله وأيانا بروح منه أنه قد تناهت دولة أهل الشر وظهرت قوتهم وكثرت أتباعهم فى العالم فى هذا الزمان وليس بعد التناهى فى الزيادة إلا الإنحطاط والنقصان . وأعلم بأن الدولة والملك ينتقلان فى كل دهر وزمان من أمه إلى أمه ومن أهل بيت إلى أهل بيت إلى أهل بيت ومن بلد إلى بلد . وأعلم يا أخى أن دولة أهل الخير يبدأ أولها من قوم علماء وحكماء وخيار فضلاء يجتمعون على رأى واحد ويتفقون على مذهب واحد ودين واحد ويعقدون بينهم عهداً وميثاقاً أن لايتجادلوا ولا يتقا عدوا عن نصره بعضهم بعضاً ويكونون كرجل واحد فى جميع أمورهم وكنفس واحـدة فى جميع تدبيرهم .

هذا القول الذى نجده فى رسائل اخوان الصفا أن دلنا على شىء فإنما يدلنا على البعد الدينى والذى يتجلى كما سبق أن ذكرنا فى التوفيق بين الدين والفلسفة وفى التوفيق أيضاً بين المذاهب المختلفة .

ونريد الآن أن نعرض لابرز محتويات هذه الرسائل ، مركزين على الجوانب التى أثرت فى المفكرين الذين جاءوا بعدهم وتأثروا بهم وذلك حتى يتسنى لنا إبراز أهمية هذه الرسائل عبر القرون التى جاءت بعد أن ترك لنا اخوان الصفا رسائلهم .

١ — المراتب الأربعة للاخوان :

يميز اخوان الصفا بين مراتب أربعة :

(أ) مرتبة الإخوان الإبرار الرحماء . ويرون أنهم من بلغوا من العمر خمس عشرة سنة حتى ثلاثين سنة . ويوصفون بسرعة التصور وجوده القبول وصفاء النفوس .

(ب) مرتبة الإخوان الإخيار والفضلاء وهم ما بين الثلاثين والأربعين من العمر ويتمتعون بسخاء النفس وإعطاء الشفقة والرحمة على الإخوان .

(ج) مرتبة الإخوان الفضلاء الكرام . ويرى اخوان الصفا أنهم فيما بين الاربعين والخمسين من العمر كما يذهب اخوان الصفا إلى أن هؤلاء يقومون بتوضيح المناهج الخاصة بالعقائد ويدافعون عن الحقائق ويعملون على بث الدعوة ونشرها .

(د) مرتبة الكمال وهم الذين تجاوزوا الخمسين . ويرى اخوان الصفا أن هذه المرتبة تعد أعلى مرتبة .

ويمكن القول بأن الطبقة الأولى هى طبقة المريدين والطبقة الثانية هى طبقة المعلمين والطبقة الثالثة هى طبقة القادة أما الطبقة الرابعة فهى طبقة المقربين من الله .

ونود أن تشير إلى أن الدارس لنظام الطبقات الأربعة عنداخوان الصفا يلاحظ تقارباً بين تحليلهم لنظام الطبقات والغاية التى يسعون إليها وبين دراسة الشيعة لنظام الطبقات عندهم وحديثهم عن الأئمة يضاف إلى ذلك التقارب من بعض الزوايا بين

الأهداف التى يسعى اليها الشيعة والأهداف الدينية والسياسية التى يسعى اليها اخوان الصفا وخلان الوفاء .

٢ — الجانب التوفيقى :

نود بالقول بأن من أهم العوامل التى ساعدت اخوان الصفا على الجانب التوفيقى تنوع المصادر التى رجعوا اليها . وان الرسائل التى تركها لنا اخوان الصفا تكشف لنا عن أنهم استفادوا من المصادر الفلسفية أى الكتب التى صنفها الفلاسفة القدامى كما استفادوا من الكتب المنزلة كالقرآن والانجيل والتوراه واستفادوا أيضاً من الكتب الطبيعية التى تبحث فى أشكال الموجودات وصورها وفى الكائنات الحية كالنبات والحيوان والإنسان وفى الكائنات الطبيعية غير الحية كالمعادن .

أن هذه الثقافة التى الموا بهما قد ساعدتهم على التوفيق بين الجانب الدينى والجانب الفلسفى وذلك لأنهم أطلعوا على تراث فلسفى يونانى وعلى تراث دينى اسلامى وغير اسلامى .

٣ — الله والعالم والنفس :

اذا كان اخوان الصفا قد بحثوا فى الجوانب الخلقية عن طريق تمييزهم بين المراتب الأربعة للاخوان ، فأنهم قد بحثوا أيضاً فى الجوانب الخاصة بالإلهيات والعالم والنفس .

أنهم يدللون على وجود الله تعالى ووحدانية . فهم يرون أن وجود الله يعد من الأمور الواضحة البديهية وأن البشر يعرفون ذلك بطبيعتهم اذ أن الإنسان من واجبه أن يتفكر فى خلق السموات والأرض وما فى الأفاق حتى يصل الى ضرورة القول بوجوده تعالى وكيف فاضت جميع الموجودات عنه وكيف ابدع كل المخلوقات التى نراها فى العالم كله سمائه وأرضه .

كما يدلل اخوان الصفا على وحدانية الله تعالى بالرجوع إلى علم العدد ، أى بالرجوع إلى الرياضيات فهم يرون أن علم العدد هو لسان ينطق بالتوحيد والتنزيه وينفى التعطيل والتشبيه ويرد على من أنكر الوحدانية وذلك أن العدد متى بطل منه الواحد فقد فسد نظامه وتعطلت أقسامه ، كذلك من أنكر الواحد الحق ، أى الله تعالى ، فلا ثبات له فى حال من الأحوال ولا عمل من الأعمال .

ونود أن نشير إلى أن إخوان الصفا حين يقولون بالتنزيه فإن هذا يعبر عن موقفهم الإعتزالى ، إذ أن المعتزله يتمسكون بالتنزيه وينفون التشبيه نظراً لتعمقهم فى فهم الآية القرآنية « ليس كمثله شىء » .

وكما بحث اخوان الصفا فى الجوانب الإلهية وكيف صدر العالم عن الله فإنهم قد بحثوا أيضاً كما سبق أن ذكرنا فى العقل والنفس . لقد بحثوا فى العقل الفعال الذى يعد حلقة بصلة بين ما هو إلهى وما هو إنسانى وبحثوا فى قوى النفس النباتية والحيوانية والإنسانية وقسموا القوى الحيوانية والإنسانية إلى قوى خارجية كالسمع والبصر والشم والذوق واللمس وقوى داخلية كالمتخيله والمفكرة والحافظة والناطقة

والدارس لهذه الآراء يجد أنهم قد أثرت تأثيراً كبيراً فى المفكرين والفلاسفة الذين جاءوا بعدهم .

ونريد الآن أن نكشف عن اثر رسائل اخوان الصفا ونثبت مدى تأثيرها فى مفكرين فلاسفة أطلعوا على هذه الرسائل وذلك حتى يتبين لنا أن اخوان الصفا إذا كانوا قد تأثروا فى رسائلهم بالثقافات الفلسفية السابقة عليهم فإنهم قد اثروا بدورهم فيمن جاء بعدهم من مفكرين وهذا ما نعنيه بعضية التأثر والتأثير أى أن المفكرين بقدر ما يتأثرون بمن يجىء قبلهم فإنهم يؤثرون فيمن يجىء بعدهم .

أننا لو أطلعنا على رسائل كثير من المفكرين الذين جاءوا بعد اخوان الصفا لوجدنا أنهم قد تأثروا بهذه الرسائل تأثراً كبيراً وإذا كان المجال لا يتسع لذكر

كل هؤلاء المفكرين والجوانب التى أخذوها عن اخوان الصفا ، فإننا سنذكر على سبيل المثال بعض الجوانب عند مفكرين عاشوا فى بلاد الشرق العربى والمغرب العربى وذلك حتى تتكشف أمامنا رحلة أهمية هذه الرسائل .

وإذا أردنا أن نكشف عن أثر رسائل إخوان الصفا عبر الزمان ، وجدنا فيلسوفا قد تأثر بهذه الرسائل تأثراً كبيراً وهو الفيلسوف المشرقى ابن سينا . ونستطيع أن نحدد المواضع والمجالات التى تأثر بها ابن سينا من رسائل إخوان الصفا ، فى المجالات الآتية :

١ — التوفيق بين الدين والفلسفة عند ابن سينا فى كثير من كتبه كالشفاء والنجاة . فابن سينا حين يحدد لنا العلاقة بين كل منهما ويبين لنا عن أوجه التلاقى بينهما فإن قد استفاد من رسائل اخوان الصفا . وقد سبق أن ذكرنا أن أهم سمة تتميز بها هذه الرسائل هى السمة الخاصة بالنزعة التوفيقية التى تبدو ظاهرة فى كل الرسائل التى تركها لنا إخوان الصفا والتى بلغت كما سبق أن أشرنا — أكثر من خمسين رسالة .

٢ — النفس فى نظر ابن سينا وتقسيمها إلى نفس نباتيه ونفس حيوانية ونفس إنسانية ناطقة . فالدارس لما كتبه ابن سينا عن النفس النباتية وقواها كالقوة الغاذية والمنمية والمولدة وعن النفس الحيوانية وكيف نميز فيها بين حواس خارجية تتمثل فى الحواس الخمس وقوى داخلية تتمثل فى الحس المشترك والخيال والمتخيلة والحافظة الذاكرة . نقول أن الدارس لهذه المجالات التى بحث فيها ابن سينا يجد أن ابن سينا إذا كان قد تأثر فى دراسته لهذه المجالات بأرسطو إلا أنه تأثر أيضاً برسائل اخوان الصفا وقد سبق أن أشرنا إلى اهتمام اخوان الصفا بالدراسات النفسية سواء ما تعلق منها بالنبات أو الحيوان أو الإنسان .

٣ — إذا كان ابن سينا فى الجانب الصوفى فى فلسفته وخاصه فى كتابه الإشارات والتنبيهات يتحدث عن العارف ويميز بينه وبين غير العارف ، فإن هذا يذكرنا

يبحوث اخوان الصفا حول المراتب الأربعة إذ أن ما يخلعه ابن سينا من صفات على العارف تشبه إلى حد كبير ما يخلعـــه اخوان الصفا على أصحاب المرتبة الرابعة وهى ما يسمونها بمرتبة الـكمال والتى تعد فى نظرهم أعلى مرتبة .

ونود أن نشير إلى أن تأثير هذه الرسائل لم يقتصر على فلاسفة مشرقيين وابن سينا ولـكن هذا التأثير قد وجد أيضاً عند مفـكر مشرقى كان فـكره مزيجاً من الفـكر الأشعرى والفـكر الصوفى وهو أبو حامد الغزالى (وقـــد عرف الغزالى رسائل اخوان الصفا وأشار اليها فى كتابه « المنقذ من الضلال » فالقارىء لـكتابة « مقاصد الفلاسفة » يجد أنه أعتمد فى عرضه لمذاهب الفلاسفة سواء منها الجانب المنطقى أو الجانب الطبيعى أو الجانب الميتافيزيقى ، نقول أنه أعتمـــد على رسائل اخوان الصفا . وخاصة فى القسم الميتافيزيقى في كتابه . وقد أشار إلى ذلك كثير وقد أشار إلى ذلك كثير من الـكتاب ، بحيث أنه لا بد من دراسة لهذه الرسائل والأفـكار الموجودة فيها إذا أردنا الـكشف عن المصادر التى اعتمد عليها الغزالى . إذا من المصادر التى أعتمد عليها الغزالى رغم نقده لهـا بصورة عامة هذه الرسائل التى كتبها اخوان الصفا نظراً لأنها تعد موسوعه فى الدراسات الفلسفية . ومن هنا فقد اعتمد عليها الغزالى فى دراسته لمذاهب الفلاسفة .

ولم يقتصر تأثر الغزالى بهذه الرسائل على مجرد الإعتماد عليها فى نقل مذاهب الفلاسفة القدامى ، بل أنه اعتمد عليها أيضاً فى بعض الأفـكار التى توجد بين ثنايا مؤلفاته كفـكرة الشيخ والمريد التى يبحثها فى تصوفه والعلاقة التى تقوم بين كل من الشيخ (الأستاذ) والمريد (التلميذ) وقد سبق أن أشرنا إلى المراتب الأربعة عند اخوان الصفا . فالمرتبة الأولى توازى مرتبة المريدين والمرتبة الرابعة توازى مرتبة الشيوخ لهؤلاء المريدين .

وإذا انتقلنا من المشرق العربى إلى المغرب العربى ، وجدنا أن فلاسفة المغرب العربى قد عرفوا هذه الرسائل بصـــورة أو بأخرى . واتفقوا تارة مع الأفـكار الموجودة فى هذه الرسائل واختلفوا تارة أخرى . ومن هؤلاء الفلاسفة ابن رشد

آخر فلاسفة المغرب العربي صحيح أن أفكاره قد تختلف مع بعض الإتجاهات التي ذهب إليها اخوان الصفا وصحيح أيضاً أنه لا يشير صراحة في مؤلفاته إلى هذه الرسائل خلافاً للغزالي الذي أشار إلى هذه الرسائل صراحة ونقدها في كتابه « المنقذ من الضلال » ولكن هذا لا يعني عدم إطلاع ابن رشد على هذه الرسائل ، وخاصة إذا وضعنا في الإعتبار أنه يتهم الغزالي بأنه أعتمد في نقل مذهب أرسطو على فلاسفة اسلاميين وهؤلاء الفلاسفة كابن سينا قد اعتمدوا بدورهم على رسائل اخوان الصفا في عرضهم لمذاهب فلاسفة اليونان .

ولا نعدم وجود بعض الإتجاهات الوجودة عند ابن رشد والتي استفاد بعض أبعادها من رسائل اخوان . ونستطيع أن نشير إلى ذلك على سبيل المثال لا الحصر فيما يلي :

١ — إذا كانت النزعة التوفيقية التلفيقية بارزة وواضحة عند اخوان الصفا ، فإننا نجد هذه النزعة موجودة أيضاً عند ابن رشد وخاصة في توفيقه بين الدين والفلسفة واعتماده على الكثير من التأويلات حتى يوفق بين المجالين ، المجال الديني والمجال الفلسفي . ولا شك أن من الجوانب الهامة عند ابن رشد قيامه بالتوفيق بين الدين والفلسفة وهذا واضح في كتابة « فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال » « ومناهج الأدلة في عقائد الملة » .

٢ — إذا كان اخوان الصفا في رسائلهم قد رفعوا من مكانة الفلسفة والفلاسفة ودعوا إلى الإهتمام بالتراث الفلسفي القديم فإننا نجد هذه الدعوة عند ابن رشد أنه يدعونا إلى البحث عن الحقيقة كحقيقة بصرف النظر عن مصدرها سواء جاءت إلينا من بلاد عربية ومن بلاد غير عربية . ولاشك أن هذه تعد دعوة إلى الانفتاح لا الانغلاق وهذه الدعوة نجدها في رسائل اخوان الصفا .

يضاف إلى ذلك أن ابن رشد في سبيل اعلائه لشأن الفلسفة والفلاسفة كما فعل ذلك قبله اخوان الصفا ، قد تحدث عن مراتب ثلاثة توازي ثلاثة أنواع من التصديقات . وهذه المراتب هي مرتبة العامة التي تصدق عن طريق الخطابة

والاقناع ومرتبة علماء الكلام التى تصدق عن طريق الجدل ومرتبه الفلاسفة التى تصدق عن طريق البرهان الذى يعتبره ابن رشد أسمى صور اليقين.

وإذا انتقلنا من بيان أثر هذه الرسائل على فيلسوف ، إلى الحديث عن أثرها بصورة عامة بعد ذلك فإننا نستطيع القول بأن رسائل اخوان الصفا وآراءهم قد أثرت تأثيراً واضحاً فى كثير من المثقفين دليل هذا ما نجده من مخطوطات — عديدة لهذه الرسائل ومن طبعات كثيرة أيضاً لها . وقد درسها كثير من المستشرقين الغربيين وأشاروا إلى أن الآراء التى قال بها اخوان الصفا وخلان الوفاء بين ثنايا رسائلهم قد أثرت وما زالت تؤثر فى آراء كثير من المفكرين فى الشرق والغرب كما استفاد منها الكثيرون فى تأليفهم للموسوعات ودوائر المعارف .

ننتهى من هذا إلى القول بأن رسائل اخوان الصفا قد تركت بصمات ظاهرة على كثير من الأفكار التى قال بها المفكرين الذين اطلعوا على هذه الرسائل سواء وجدوا فى الشرق أو فى الغرب ومن هنا فإن هذه الرسائل لم تقتصر على المشرق فقط ، بل تعدت الشرق إلى الغرب .

الموضوع الثامن

الغزالى وفلسفته الخلقية

— حياة الغزالى .
— أختياره للصوفية .
— نماذج من فلسفته .
— تأثره بأرسطو .
— الأخلاق يمكن تغييرها والرد على الحجة الأولى .
— الحيوان يغير سلوكه .
— الغضب والشهوة .
— المراتب الأربعة .
(أ) جاهـــــل .
(ب) جاهل وضال .
(ج) جاهل وضال وفاسق .
(د) جاهل وضال وفاسق وشرير .
— الرد على الحجة الثانية .
— الاعتدال وهو الوسط بين الافراط والتفريط .

* * *

الغزالى — وفلسفته الخلقية

يحتل الغزالى فى تاريخ الفكر الفلسفى الإسلامى مكانة كبيرة ، فهو قد أثرى هذا الفكر بمؤلفاته الكثيرة والتى تضمنت كثيراً من الجوانب المتنوعة .

وقد ولد الغزالى بطوس إحدى مدن خراسان عام ٤٥٠ هـ (١٠٥٨ — ١٠٥٩ م) ونشأ فى أسرة متدينة تقية . وكان أبوه رجلا قانعاً بما يكتفى عيشه ، يكتسب بغزل الصوف وبيعه . .

وكتب الغزالى ثمرة لتثقفه بالثقافة الواسعة الشاملة . لقد درس علم الكلام على إمام الحرمين الجوينى . . وتعمق فى دراسة مذاهب الفلاسفة ، سواء فلاسفة اليونان القدامى أو فلاسفة الإسلام الذين سبقوه كالكندى والفارابى وابن سينا . وخاصة — الفليسوفين الأخيرين . وهو فى عرضه لمذاهب الفلاسفة عرضاً موضوعياً فى كتابه « مقاصد الفلاسفة » يعتمد على ابن سينا أكثر من اعتماده على الفارابى .

بيد أن الغزالى اهتم بعد ذلك بتفنيد مذاهب الفلاسفة وتكفيرهم فى عدة مسائل هى قولهم بقدم العالم ، وعلم الله بالكليات دون الجزئيات ، والخلود النفسانى لا الجسمانى . وقد ظهر هذا النقد والتفنيد من جانبه كتابه المشهور « تهافت الفلاسفة » والذى اهتم خصمة ابن رشد ، فيلسوف المغرب العربى ، بالرد عليه فى كتابه « تهافت التهافت » .

أختياره الصوفية

وقد انقطع الغزالى عن التدريس ببغداد ، وشغل بالعزلة والرياضة الروحية والمجاهدة ، ثم أختار طريق الصوفية ، هذا الطريق الذى يقوم عنده على النظر

والعمل معاً ، ولا يقتصر على مجرد السلوك العملى . أنه قد فضل الطريق الصوفى ، وأصبح هذا الطريق عنده أفضل الطرق ، لقد فضله على المذاهب الكلامية والفلسفية وغيرها من مذاهب قام بدراستها قبل أن يرتضى لنفسه التصوف طريقاً ، لأنه لم يجد فى هذه المذاهب الحق الذى يبتغيه . فهو يقول فى « المنقذ من الضلال » : أن الصوفية هم السالكون لطريق الله خاصة وأن سيرتهم أحسن السير . وطريقهم أقرب الطرق » .

ثم أخذ الغزالى يتنقل فى كثير من البلاد بين دمشق وبيت المقدس ومكة والمدينة وبعد عودته لوطنه عمل بالتدريس بنيسابور فترة قصيرة . ثم توفى فى مسقط رأسه « طوس » عام ٥٠٥ هـ (١١١١) م . ومن كتبه « إحياء علوم الدين » و « فضائح الباطنية » و « الاقتصاد فى الاعتقاد » و « المنقذ من الضلال » و « معيار العلم » .

وإذا أردنا أن نتحدث الآن عن فلسفة الغزالى الخلقية ، فإننا نجد أن أبرز كتاب تركه فى هذا المجال « مجال فلسفة الأخلاق ، هو كتابه « إحياء علوم الدين» .

نماذج من فلسفته

ونود أن نشير إلى أنه إذا كان من الصعوبة بمكان ، أن نتحدث عن كل الجوانب الخلقية التى أثارها الغزالى فى مجال بحثه لفلسفة الأخلاق ، فإنه لا مفر أمامنا هنا أن نقتصر على دراسة شريحة من شرائح فلسفته الخلقية ، تعد فى نظرنا من الشرائح الهامة التى تعبر عن جانب دقيق من جوانب هذه الفلسفة . ورغم أهميتها فإنها لم تلق عناية كبيرة من جانب نفر من الباحثين فى فلسفه الغزالى الخلقية .

وفى تحليلنا لهذه الشريحة ، سنعتمد أعتماداً كبيراً على كتابه « إحياء علوم الدين » الذى يعد كما ذكرنا منذ قليل ، من أهم كتبه فى مجال الفلسفة الخلقية .

وفى هذه الشريحة التى سنهتم الآن بتحليلها ، والتى تتبلور حول رد الغزالى على القائلين بأن الأخلاق لا يمكن تغييرها أو تعديلها ، سيتبين لنا منها أشياء على درجة كبيرة من الأهمية .

سيتضح لنا كيف كان يمزج الغزالى فى مهارة بين مجال الفلسفة الخلقية ومجال الإلهيات مزجاً يمكن أعتباره مميزاً لتفكير أكثر فلاسفة العصر الوسيط ممن كتبوا فى الأخلاق سواء فى المسيحية أو فى الإسلام .

نوضح ذلك بالقول بأننا إذا قسمنا عصور الفلسفة إلى عصر الفلسفة اليونانية والفلسفة فى العصر الوسيط وعصر الفلسفة الحديثة ، أننا لا نجد ذلك المزج بارزاً فى العصر القديم والعصر الحديث ولكننا نجده واضحاً بارزاً فى العصر الوسيط .

تأثره بأرسطو

سيتضح لنا أيضاً أن الغزالى كان متأثراً بأرسطو ، الفيلسوف اليونانى ، فى بعض الجوانب . إنه حين يتحدث عن الفضيلة مثلا ، وكيف أنها وسط بين حالتين غير مرغوب فيهما ، يذكرنا هذا بأرسطو ، ولكننا نود أن نشير إلى أن الغزالى بعد تأثره — بالآيات القرآنية والأحاديث النبوية أكثر من تأثره بأرسطو ، طالما أننا نجد فى هذه الآيات والأحاديث دعوة إلى الموقف الوسط ، كما سنشير إلى ذلك فى موضعه .

فى هذه الشريحة ، سنجد أيضاً كيف يهتم الغزالى بالناحية العملية من الأخلاق اهتماماً كبيراً . وهذا الاهتمام من الأشياء التى تلزمنا الآن وفى وقتنا هذا . أن الأخلاق عند الغزالى لا تقتصر على كونها مجرد دعوة نظرية إلى اتباع السلوك الفاضل ، بل إنها فى حقيقتها فعل خلقى إنه يتحدث عن المرشد والمريد ، وغير ذلك من جوانب تصطبغ فى مجموعها بالصبغة العملية السلوكية .

أخيراً سيتضح لنا إلى حد ما ، أن المقياس أو المستوى الخلقى عند الغزالى يرجع إلى حد كبير إلى الله . وهذا يعد شيئاً طبيعياً من مفكر دينى أساساً ، بل من متصوف .

والغزالى لم يجعل هذا المقياس راجعاً إلى طبيعة الفعل نفسه ، أى إلى الصفات الذاتية للأفعال على النحو الذى نراه عند المعتزلة ، حين ذهبوا إلى أن الحسن والقبح عقليان وليسا شرعيين ، بل أنه — أى الغزالى — شأنه فى ذلك إلى حد كبير شأن

أهل السلف فى الإسلام ، قد أرجع هذا القياس إلى الله تعالى . . فالخير خير لأن الله تعالى أمرنا به ، والشر شر لأن الله تعالى نهانا عنه .

هذه مجموعة من المقدمات أردنا بها أن تعيننا على تفهم هذا الجانب من فلسفة الخلقية والذى سنعرض له الآن .

الأخلاق يمكن تغييرها

قلنا أن الغزالى يبين لنا أن الأخلاق يمكن تغييرها ونقلها من حال إلى حال . ولم يكن الطريق إلى ذلك ميسوراً أمامه ، إذ وجد فريق من الناس يقدمون لنا أكثر من دليل على أن الأخلاق لا يمكن تغييرها ، وقد اهتم الغزالى ولا بعرض آرائهم ثم قام بعد ذلك بالرد عليهم .

أن هؤلاء الذين يقولون أن الأخلاق لا يمكن تغييرها يعتمدون فى قولهم هذا على حجتين هما :

١ — إذا كانت خلقة الإنسان ، أى صورته الظاهرة لا يمكن تغييرها ، إذ أن القصير لا يقدر أن يجعل نفسه طويلا ، ولا الطويل يقدر أن يجعل نفسه قصيراً ، ولا القبيح يقدر على تحسين صورته . إذا كانت الخلقة أى الصورة الظاهرة لا يمكن تغييرها فإن الخلق أى صورة الباطن ، لا يمكن أن يتغير .

نوضح ذلك بالقول ، بأن هذه الحجة تقوم على الربط التام بين الخلقة (صورة الظاهر) والأخلاق (صورة الباطن) فما ينطبق على الخلقة من عدم التغيير ، ينطبق على الأخلاق ، أى أنها بدورها لا تتغير .

٢ — إذا كانت الحجة الأولى تقوم على التطابق بين الخلقة والخلق . فإنهم لا يكتفون بذلك بل يقدمون لنا حجة أخرى . فيرون أن حسن الخلق يعنى قمع الشهوة والغضب وقمع الشهوات يعد أمراً مستحيلا ، فإذن تغيير الأخلاق يعد أيضاً أمراً مستحيلا ، بحيث أن من يحاول تغيير أخلاقه ، فإنه يضيع زمانه بدون فائدة .

ومعنى هذا أن الحجة الثانية تبين لنا أن من يطلبون منا أن نغير أخلاقنا يطالبون منا قمع شهواتنا وغضبنا ، وإذا كان هذا يعد أمراً غير ممكن ، فإن تغيير الأخلاق يعد أمراً مستحيلا .

هاتان هما الحجتان الرئيسيتان عند هذا الفريق وقد عرض لهما الغزالى أولا وقبل أن يبين لنا أن الأخلاق يمكن تغييرها . وهو يرد أولا على الحجة الأولى ، وإذا ما انتهى من الرد على الحجة الأولى ، أنتقل إلى تفنيد الحجة الثانية حتى يتم له الغرض الذى يدافع عنه . وهو أن الاخلاق بالإمكان تغييرها ولنبين الآن رده على هذا الفريق .

يذهب الغزالى إلى أن الأخلاق إذا كانت لا تقبل التغيير كما يزعم هؤلاء فإن معنى ذلك أن المواعظ والتأديبات ستكون باطلة . أن الرسول صلى الله عليه وسلم يقول لنا : حسنوا أخلاقكم . وهذا القول من جانبه يعني أن الاخلاق يمكن أن تتطور من حال إلى حال .

الحيوان يغير سلوكه

كيف ننكر أن بإمكاننا تغيير الأخلاق ، فى الوقت الذى نجد أن الحيوان الذي لا يملك العقل ، يمكنه أن يغير سلوكه من حال إلى حال . فالفرس مثلا ينتقل من إلى السلاسة والانقياد ، والكلب ينتقل من شره الأكل إلى التأدب والإمساك الجماع ولعلنا نلاحظ ذلك إذا راقبنا سلوك الكلاب التى تهيم على وجوهنها فى الشوارع ، وقارناه بسلوك الكلاب التى تربى في المنازل .

وإذا كانت هذه الحيوانات وغيرها يتعدل سلوكها من حالة إلى حالة رغم أنها لا تملك العقل ، فالأولى إذن أن نقول أن الإنسان الذى وهب العقل ، يمكنه أن يغير أخلاقه من حالة إلى حالة أحسن منها .

ويحاول الغزالى التدليل على ذلك بصورة أخرى ، فيفرق بين أشياء لا دخل للإنسان فيها ، وأشياء يمكن للإنسان أن يغيرها . وهذه التفرقة — تذكرنا من بعض الوجوه بتفرقة المعتزلة عند بحثهم فى موضوع القضاء والقدر وتدليلهم على أن الإنسان حر الإرادة ، بتفرقتهم بين أشياء لا يحاسب عليها الإنسان كلونه وشكله وأشياء يحاسب عليها الإنسان كأعماله .

أن الغزالي يرى أن الموجودات تنقسم إلى قسمين : قسم لادخل للآدمي واختياره فيه ، وذلك كالسماء والكواكب وأعضاء بدنه سواء كانت تلك الأعضاء داخلية أو خارجية ، وقسم يمكن أن يقوم بتغييره وتعديله ، وهو يعني بذلك الأخلاق .

الغضب والشهوة

وينتقل الغزالي من ذلك إلى تطبيق فكرته على الغضب والشهوة . أننا لو أردنا قمع الشهوة والغضب كلية ، أو بحيث لا يبقى لها أثر ، لما استطعنا ذلك ، بل ليس هذا هو المطلوب منا . ولكننا لو أردنا أن نوجههما ونسلس قيادتهما عن طريق الرياضة والمجاهدة لاستطعنا ذلك .

ويكشف لنا الغزالي وهو في معرض التدليل على فكرته هذه ، على أن الجبلات مختلفة ، بمعنى أن بعضها سريع القبول للتغيير ، وبعضها بطيء القبول ، ولكن ما سبب ذلك الاختلاف ؟

يرى الغزالي أن لا ختلافها سببين :

الأول : أن الغريزة كلما كانت أقدم كان تغييرها أصعب . فالشهوة والغضب والتكبر موجودة في الإنسان . ولكن أصعبها أمراً وأعصاها على التغيير قوة الشهوة لأنها أقدم . إذ أن الصبي فيما يرى الغزالي تخلق له الشهوة في مبدأ الفطرة ثم بعد سبع سنين وبما يخلق له الغضب ؟ وبعد ذلك يخلق له قوة التمييز .

السبب الثاني : أن الأخلاق تتغير بسرعة إذا كررنا العمل نحو تغييرها وعزمنا على ذلك باستمرار واعتقدنا أن هذا التغيير يعد حسناً ومرضياً . . ومعنى ذلك أننا لو عودنا أنفسنا باستمرار على عمل شيء ما ، فإن هذا التعود أو التكرار سيدفعنا قدماً نحو التغيير من حالة إلى حالة ، ويساعدنا على ذلك أكثر اعتقادنا أن التغيير المطلوب يعد تغييراً حسناً فالمرء إذا اعتقد بأهمية شيء في حياته وكرس نفسه للوصول إليه ، فإنه سيصل إليه .

وينطلق الغزالي بعد ذلك إلى تقسيم الناس بالنسبة لهذا المجال ، إلى أربعة مراتب ، وذلك قبل أن ينتقل إلى تفنيد الحجة الثانية والأخيرة لهؤلاء الذين يقولون بأن الأخلاق لا يمكن تغييرها .

إن هذه المراتب تعد كل مرتبة منها أصعب في تغييرها من المرتبة التي تسبقها فالمرتبة الأولى مثلا (كما سنرى) علاجها أسهل جداً من المرتبة الثانية . وهذه المرتبة الثانية تعد أسهل من المرتبة الثالثة . وهكذا إلى آخر المراتب الأربعة . يرى الغزالي أن المرتبة الأولى هي أسهل المراتب في العلاج . إنها مرتبة الإنسان الغفل الذي لا يميز بين الحق والباطل والجميل والقبيح . بل ظل على الفطرة خالياً من جميع الاعتقادات . أنه لا يحتاج إلا إلى معلم ومرشد ، وإلى باعث من نفسه يدفعه إلى المجاهدة بحيث يحسن خلقه في أقصر زمن .

والمرتبة الثانية يعد علاجها أصعب بالنسبة للمرتبة الأولى . أنها مرتبة الشخص الذي عرف قبح القبيح . ولكنه لم يتعود على العمل الصالح . بل زين له سوء عمله ، وانقاد إلى شهواته .

بيد أن هذا الشخص يعلم أنه مقصر في عمله هذا ، ومن هنا يمكن علاجه . أن عليه أن يقلع عما تعود عليه من كثرة الفساد ، وعليه بعد ذلك أن يعود نفسه على الأمور الصالحة الحسنة . أنه بوجه عام قابل للرياضة الروحية إذا عزم على ذلك بكل قوته وجهده .

أما المرتبة الثالثة فيعد علاجها كما سبق أن ذكرنا أصعب من علاج المرتبة السابقه عليها وهي المرتبة الثانية . أن الشخص في هذه المرتبة الثالثة يعتقد أن الأخلاق القبيحة هي الأخلاق الحسنة ، وأنها الواجبة المستحسنة ، وقد تربى عليها . ومن هنا يكون علاج هذا الشخص أمراً بالغ الصعوبة بل نادراً .

أما المرتبة الرابعة والأخيرة ، فيعتقد صاحبها أن الفضيلة تتمثل في كثرة الشر

ودعوه الناس إلى تقليده فى فعل هذا الشر ، ويعتقد أن ذلك يرفع قدره ويعلى من مكانته فى نظر الناس . ويعتبر الغزالى هذه المرتبة أصعب المراتب .

والغزالى يطلق على كل مرتبة اسماً محدداً يبين لنا كيف أن كل مرتبة أصعب فى العلاج من المرتبة السابقة عليها . فالمرتبة الأولى هى مرتبة الجهل ، والمرتبة الثانية هى مرتبة الجاهل الضال والمرتبة الثالثة هى مرتبة الجاهل الضال الفاسق والمرتبة الرابعة هى مرتبة الجاهل الضال الفاسق الشرير .

وبتحديد هذه المراتب من جانب الغزالى ينتهى رده على الحجه الأولى التى يتمسك بها القائلون بأن الأخلاق لا يمكن أن تتغير .

رد على الحجة الثانية

وإذا كنا قد ذكرنا بأن هؤلاء يقولون بحجتين ، فإذن يبقى أمام الغزالى الرد على الحجة الثانية من حججهم .

إن هذا الفريق — فيما يقول الغزالى — قد أخطأ حين ظن بأن المقصود من المجاهدة قمع صفات النفس كلية ومحوها . وهيهات أن يكون ذلك هو المقصود ، إذ أن الشهوة خلقت لفائدة ، وهى ضرورية فى طبيعة الإنسان .

ويضرب لنا الغزالى عدة أمثلة لبيان أن الشهوة تعد ضرورية ، فلو انقطعت شهوة الطعام مثلا ، لهلك الإنسان ، ولو انقطعت شهوة الجنس لانقطع النسل ، ولو انعدم الغضب ، لما استطاع الإنسان أن يبعد عن نفسه ما يهلكه .

أن الغزالى يبين لنا أن المطلوب هو الموقف الوسط . ليس المطلوب إذن إزالة الشهوات تماماً ، وليس المطلوب أيضاً الانسياق وراء الشهوات بكل قوتها . أن المطلوب هو الاعتدال الذى يعد وسطاً بين الإفراط والتفريط فمثلا فى صفة الغضب، نجد أن — المطلوب هو الشجاعة ، أى أن يخلو الإنسان عن التهور وعن الجبن جميعاً .

وهذا يذكرنا برأى أرسطو الذى يرى أن الفضيلة هى الوسط بين الإفراط والتفريط فالشجاعة مثلا وسط بين الجبن والتهور ، فالجبن لا يعد مطلوباً والتهور أيضاً لا يعد مطلوباً .

ليس المطلوب إذن اقتلاع الغضب ، بل المطلوب — فيما يقول الغزالى — أن يكون الإنسان قوياً ، ولكن لا بد أن يخضع قوته للعقل . ولذلك يقول تعالى فى وصف المؤمنين(أشداء على الكفار رحماء بينهم) . لقد وصفهم الله تعالى بالشدة ، وهذه الشدة تصدر عن الغضب ، بحيث لو بطل الغضب ، لبطل الجهاد مع الكفار .

المطلوب إذن ليس اقتلاع الشهوات واقتلاع الغضب . إذ أن الأنبياء عليهم السلام لم ينفكوا عن ذلك . فالرسول (ص) يقول : إنما أنا بشر أغضب كما يغضب البشر . وكان الرسول (ص) إذا تكلم أحد بين يدية بما يكرهه ، يغضب حتى تحمر وجنتاه ، ولكن لا يقول إلا حقاً — فكان عليه السلام لا يخرجه غضبه عن الحق .

ولا يقتصر الغزالى على هذا المثال ، بل إنه يضرب مثلا بآية قرآنية ، محاولا أن يبين لنا أن المطلوب ليس هو اقتلاع الشهوات ، بل تعديلها . فالله تعالى يقول : « والكاظمين الغيظ والعافين عن الناس » . ولم يقل تعالى : والفاقدين الغيظ .

الاعتـــدال

أن المطلوب ، فيما يرى الغزالى ، هو أن نرد الغضب والشهوة إلى حد الاعتدال بحيث لا يتغلب الغضب أو تتغلب الشهوة علي العقل ، بل يكون العقل هو الضابط لهما والغالب عليهما .

هذا يراه الغزالى ممكناً . بل أن هذا هو المراد بتغيير الخلق . صحيح أن الشهوة ربما تستولى علي الإنسان . بحيث لا يقوى عقله على إيقافها عند حد معين ، ولكن بالرياضة تعود إلى حدالاعتدال . والمشاهدات والتجارب واستقراءأحوال

الناس تدلنا على أننا قد ننساق مع الشهوات أحياناً ، ولكننا بعد فترة وبعد نوع من المجاهدة — والرياضة نتمكن من وضع حدود وضوابط لشهواتنا .

وإذا كان الغزالى قد تأثر بأرسطو فى دعوته إلى الموقف الوسط ، وقوله أن الفضيلة وسط بين إفراط وتفريط ، فإنه قد تأثر بالمصدر الإسلامى الذى يتمثل فى الآيات القرآنية والأحاديث النبوية ، أكثر من تأثره بأرسطو .

فهو مثلا ، حين يبين لنا أن المطلوب هو الوسط في الأخلاق دون الطرفين ، يدللى على ذلك بأن السخاء خلق محمود شرعاً ، وهو وسط بين طرفى التبذير والتقتير وقد أثنى الله تعالى على السخاء فقال : والذين إذا أنفقوا لم يسرفوا ولم يقتروا وكان بين ذلك قواماً » وقال تعالى « ولا تجعل يدك مغلولة إلى عنقك ولا تبسطها كل البسط » ويقول الرسول (ص) خير الأمور أوسطها .

وإذا كان السخاء هو المطلوب لأنه يعد وسطاً بين طرفين غير مرغوب فيهما ، وهما التبذير والتقتير ، فإن الشجاعة أيضاً مطلوبة ، إذ أنها وسط بين الجبن والتهور ، — والعفة مطلوبة ، إذ أنها وسط بين الشره والجمود . والاعتدال فى الطعام أيضاً مطلوب ، وليس المطلوب هو الشره أو الجوع . يقول الله تعالى : وكلوا واشربوا ولاتسرفوا ، إنه لايحب المسرفين » — وهكذا فى سائر الأخلاق ، نجد أن المطلوب هو الوسط باستمرار ، وهو الذى يمثل موقف الاعتدال لاموقف الإفراط والتفريط تماماً كما نقول أن الماء الفاتر لا حار ولا بارد بل هو وسط بين الحار والبارد .

وبهذا يكون الغزالى قد رد الحجة الثانية التى يقول بها إناس ذهبوا إلى أن الأخلاق لايمكن تغييرها كما سبق أن رد على الحجة الأولى .

ونستطيع القول بأن الغزالى قد بذل جهداً كبيراً فى البحث فى هذه الشريحة التى نستطيع أن نقول أنها تمثل جانباً غاية فى الأهمية من جوانب فلسفته الخلقيه ، إذ أن الدعوة إلى فلسفة خلقية تتبلور حول الإصلاح والتغيير ، لابد أن يسبقها الرد على من قالوا بأن الأخلاق لا يمكن تغييرها . وإذا بطلت حججهم ، فقد أصبح الطريق مفتوحاً للقيام بالإصلاح والتغيير .

الموضوع التاسع

حياة ابن طفيل الفكرية وموقفه النقدى

ويتضمن هذا الفصل العناصر والموضوعات الآتية :

أولا : نشأة ابن طفيل وصلته بالخليفة .

ثانياً : التراث الفكرى للفيلسوف .

— الجوانب الفلسفية .

— الجوانب الفلكية .

— الجوانب الطبية .

ثالثاً : موقفه فى المفكرين الذين سبقوه .

الحياة الفكرية لابن طفيل

أولا : نشأة ابن طفيل وصلته بالخليفة :

قبل دراسة فلسفة ابن طفيل ومنهجه فى نقد المفكرين الذين سبقوه ، تجدر الإشارة إشارة موجزة إلى بعض الجوانب المتعلقة بهذا الفيلسوف والبيئة التى نشأ فيها .

ولد ابن طفيل فى إحدى بلاد الأندلس . وقد تقلد عدة مناصب من بينها أنه عمل كاتباً لحاكم ولاية غرناطة وحاكم ولاية طنجة ، كما كان طبيباً لأحد خلفاء دولة الموحدين ، وهو ابن يعقوب يوسف .

وقد نال ابن طفيل عند الخليفة أبى يعقوب يوسف مكانة كبيرة . لقد كان من أكثر العلماء حظوة عند هذا الخليفة . يقول عبد الواحد المراكشى . كان أمير المؤمنين أبو يعقوب شديد الشغف به والحب له . بلغنى أنه كان يقيم فى القصر عنده أياماً ليلا ونهاراً وكان أبو بكر هذا أحد حسنات الدهر فى ذاته وأدواته .

ولعل مما ساعد ابن طفيل على أن تكون له تلك المكانة ، أن هذا الخليفة كان يمثل نمطاً من الحكام الذين يميلون للدين وللعلوم الفلسفية ، إذ أن كتب التراجم تخبرنا بأن هذا الخليفة كان يجمع بين أمرين : التفقه فى الدين والورع من ناحية ، والطموح إلى تعلم الحكمة والفلسفة من ناحية أخرى .

وتوجد كثير من الأدلة التى تبين لنا اهتمام هذا الحاكم بالعلم والعلماء ، ونكتفى بذكر بعض هذه الأدلة :

١ — كان هذا الخليفة حريصاً على أن يجمع الكتب من أقطار الأندلس

والمغرب ، ويبحث أيضاً عن العلماء حتى كان لديه بالبلاط مجموعة من العلماء لم تجتمع لملك قبله ممن ملك المغرب .

٢ — مقابلة تمت بين هذا الخليفة وبين ابن رشد الفيلسوف الأندلسي ، وتكشف المقابلة عن مدى اطلاع الخليفة على الكتب الفلسفية .

فأحد تلاميذ ابن رشد يقول : سمعت الحكيم ابن رشد يذكر غير مرة : لما دخلت على أمير المؤمنين أبي يعقوب ، وجدته هو وأبو بكر بن طفيل ليس معهما غيرهما فأخذ أبو بكر يثنى على ويذكر بيتى وسلفى ويضم بفضله إلى ذلك أشياء لا يبلغها قدرى . فكان أول ما فاتحنى فيه أمير المؤمنين بعد أن سألنى عن اسمى واسم أبى ونسبى ، أن قال لى : ما رأيهم — أى الفلاسفة — فى السماء ، أقديمة هى أم حديثة ، فأدركنى الحياء والخوف وأخذت أتعلل وانكر اشتغالى بعلم الفلسفة ، ولم أكن أدرى ما قرر معه ابن طفيل . ففهم أمير المؤمنين منى الروع والحياء ، فالتفت إلى طفيل وجعل يتكلم على المسألة التى سألنى عنها ، ويذكر ما قاله أرسطو وأفلاطون وجميع الفلاسفة ، ويورد مع ذلك احتجاج أهل الإسلام عليهم . فرأيت منه غزارة حفظ لم أظنها فى أحد من المشتغلين بهذا الشأن المتفرغين له . ولم يزل يبسطنى حتى تكلمت ، فعرف ما عندى من ذلك .

هذه الرواية تدلنا أولا على أن هذا الخليفة كان مهتما بالفلسفة بدليل أنه يسأل ابن رشد عن مشكلة من المشكلات الفلسفية التى اهتم بها أكثر الفلاسفة وخاصة فلاسفة العرب وهى مشكلة الحدوث والقدم : وتدلنا ثانياً على أن الفلسفة لم تكن قد أصبحت بعد من الأشياء المسموح بالاشتغال بها . بدليل أن ابن رشد حاول فى البداية إنكار اشتغاله بالفلسفة .

٣ — دليل ثالث من الأدلة التى تبين لنا اهتمام هذا الحاكم بالفلسفة . لقد أراد قراءة فلسفة أرسطو ولكنه ، كان يشكو من الصعوبات التى يجدها فى عبارات أرسطو كما ترجمها المترجمون . وقد أبلغ رغبته هذه فى قراءة فلسفة أرسطو إلى إلى ابن طفيل ، بيد أن ابن طفيل نظراً لكبر سنه وكثرة مشاغله فى البلاط ، أستدعى

ابن رشد وأبلغه رغبة أمير المؤمنين قائلا له . لو وقع لهذه الكتب — أى كتب أرسطو من يلخصها أو يقرب أغراضها بعد أن يفهمها فهما جيداً ، لقرب مأخذها على الناس فإن كان فيك فضل قوة لذلك فأفعل . وأنى لارجو أن تفى به لما أعلمه من جودة ذهنك وقوة نزوعك الى الصناعة .

هذه أدلة ثلاثة تبين لنا كيف كان هذا الخليفة مهتما بالعلم والفلسفة . والواقع أن الدارس لتاريخ الحضارة الإسلامية بالمغرب العربى يلاحظ أن الحياة الفكرية فى دولة الموحدين كانت أفضل حالا من الحياة الفكرية التى كانت موجودة فى دولة المرابطين .

لقد حاول الموحدون تجديد علم الكلام الإسلامى عن طريق إدخال مذهب الإشعرى ومذهب الغزالى الصوفى الإشعرى ، فى المغرب العربى ، بعد أن كانا موصوفين بالزندقة .

نوضح ذلك بالقول بأن دراسة التطور العلمى والفلسفى فى بلاد الأندلس ، يبين لنا أنه فى ظل دولة المرابطين ، كانت أكثر العلوم مرفوضة عندهم وخاصة تلك التى تتصل من قريب أو من بعيد بالفلسفة والتنجيم . وبعد زوال دولة المرابطين فى المغرب ، ومجىء دولة الموحدين ، حدث نوع من التطور والإنتقال إلى ما هو أفضل من حيث أتساع الأفق ورحابه والنظر وحرية البحث .

ولكن هذا التطور لا يعنى أن الفلسفة بصفة خاصة كانت من العلوم التى يرحب بها حكام المغرب وعامة الناس . إذ لو نظرنا نظرة موضوعية لوجدنا أن المنطق والفلسفة كانا من العلوم التى ينظر إليها نظرة شك وإرتياب . صحيح أن هذا الحاكم . كما سبق أن ذكرنا — كان محباً للعلم والعلماء وله رغبة فى تعلم الآراء الفلسفية ، ولكن ماذا نجد عند أبنه الذى جاء بعده ؟ لقد حدثت فى عهدة نكبة ابن رشد بسبب اشتغال هذا الفيلسوف بالمنطق والفلسفة أساساً . وأعتقد أن هذا

يعد دليلا قوياً على أن الفلسفة لم توضع فى مكانها اللائق بهـا فى بلاد المغرب العربى فى تلك الفترة .

نقول هذا لأنه يرتبط ارتباطاً مباشراً بموضوع المؤلف الرئيسى الذى تركه لنـا ابن طفيل وهى حى بن يقظان . إذ سيتبين لنـا أن من الأهداف التى سعى إليها ابن طفيل من وراء كتابه هذا المؤلف ، التوفيق بين الدين والفلسفة . وكان هذا التوفيق أمراً ضرورياً طالما أن الفلسفة كان ينظر إليها بوجه عام نظرة شك وارتياب من جانب كثير من الناس فى بلاد المغرب العربى فى تلك الفترة التى عاشها ابن طفيل وعاشها أيضاً فيلسوفنا ابن رشد . ولعل مما يرجح قولنـا هذا ، أن كلا من ابن طفيل وابن رشد من فلاسفة المغرب العربى ، قد حاولا التوفيق بين الجانبين ، الجانب الدينى والجانب الفلسفى .

نعود بعد هذا إلى متابعة دراستنا للحياة الفكرية لابن طفيل ، فنقول أنه بالنسبة لتكوينه الفلسفى والأدبى والعلمى ، فإننا لا ندرى شيئاً عن الأساتذة الذين تلقى عليهم العلم ، ولا عن البلاد التى تعلم فيها ولكن يمكن الترجيح بأن بالنسبة لهذه البلاد فإن قرطبه تأتى فى المقدمة وبعدها أشبيلية .

وإذا كانت قرطبة تأتى فى المقدمة فإن سبب ذلك أنها كانت تعد من أعظم المدن بالأندلس وفيها نشأ أكثر العلماء والمفكرين أما أشبيلية فكانت تعد موطن الفنانين وأهل الطرب .

ولعل مما يوضح ذلك تلك المناظرة التى جرت فى حضرة ملك المغرب المنصور يعقوب بين ابن رشد من جهـة وكان قرطبياً وأبى بكر بن زهر من جهـة أخرى ، وكان أشبيلياً لقد قال ابن رشد : لا إدرى ما تقول ، غير أنه إذا مات عالم بأشبيلية وأريد بيع كتبه ، حملت إلى قرطبه حتى تباع فيها . وأن مات مطرب بقرطبة ، وأريد بيع آلاته ، حملت إلى أشبيليه .

بيد أن هذا لا يعنى أن المراكز العلمية والفكرية كانت موجودة فى قرطبة وأشبيلية فقط ، إذ نجد فى بعض المدن الاندلسية بوجه عام طابعاً فكرياً ظاهراً لقد كانت خزائن الكتب عند أهل الاندلس — فيما يقول المقرى . على جانب كبير من الأهمية حتى أن الرئيس منهم الذى لا تكون عنده معرفة ، كان يهتم بأن تكون فى بيته خزانة كتب لا لشىء إلا لكى يقال أن فلاناً من الناس عنده خزانة كتب ، وأن الكتاب الفلانى لا يوجد إلا عنده .

أما عن الأساتذة الذين تلقى عليهم ابن طفيل العلم ، فإن هذا الجانب يعد كما سبق أن أشرنا منذ قليل — جانباً مجهولا من الحياة الفكرية الخاصة بفيلسوفنا صحيح أن عبد الواحد المراكشى يقول عن ابن طفيل ، أنه قرأ على جماعة من المتحققين بعلم الفلسفة منهم ابن باجة وغيره ولكن لو رجعنا إلى ابن طفيل نفسه فى كتابه حى بن يقظان وجدناه يخبرنا بأنه لم يلق ابن باجة .

ومهما يكن من أمر ، فإنه قد تتلمذ على كتب ابن باجه وكتب غيره من الفلاسفة الذين سبقـــوه ، كالفارابى فيلسوف المشرق العربى ، كما سنشير إلى ذلك بعد قليل .

أما عن وفاة فيلسوفنا ابن طفيل ، فإن تاريخ مولده إذا لم يكن معروفاً لنا على وجه الدقة ، فإن سنة وفاته تعد معروفة لنا . لقد توفى ابن طفيل عام ٥٨١ هـ ١١٨٥ — ١١٨٦م ، وذلك بمدينـــة مراكش ، وقـد حضر الخليفة بنفسه جنازته

ثانياً : الفيلسوف مؤلفاً

كان ابن طفيل يهتم بالتأمل فيما يبدو ، أكثر من اهتمامه بالتأليف . ولهذا نجده من الفلاسفة الذين لا يتميزون بغزارة الإنتاج على النحو الذى نجده عند ابن سينا مثلا فى المشرق العربى ، أو ابن رشد فى المغرب العربى ، والذى جاء بعد ابن طفيل .

وقد تكون قلة كتابات ابن طفيل راجعة ليس إلى هذا السبب فقط ، بل راجعة أيضاً إلى المشاغل العملية فى بعض فترات حياته ، والتى لا شك كانت عبئاً على الفيلسوف وعائقة له عن مواصلة التأليف والإبداع الفكرى والفلسفى . لقد تبين لنا أنه أعتذر عن شرح كتب أرسطو لكثرة شواغله فى بلاط الخليفة . أن حياته لم تكن مخصصة للفكر والفكر فقط ، كما هو الحال إلى حد كبير عند الفارابى فيلسوف المشرق العربى ، والذى قضى حياته متأملا مفكراً مؤلفاً . ولكن ابن طفيل كانت حياته تعترضها المشاغل الدنيوية العملية العديدة .

ولو رجعنا إلى العديد من الكتب التى تهتم بذكر أسماء مؤلفات ورسائل المفكرين والفلاسفة ، لوجدنا أن هذه الكتب تنسب إلى ابن طفيل مؤلفات تتناول العديد من المجالات الأدبية والملكية والطبية والفلسفية ، إذ أن فلاسفة العرب كانوا ينظرون إلى الفلسفة نظرة عاملة شاملة ، يعنى أن دائرة الفلسفة ؛ كانت تبتلع فى جوفها كل العلوم وذلك طبقاً للنظرة الأرسطية إلى الفلسفة تلك النظرة التى تأثر بها فلاسفة العرب بدورهم ، ولهذا نجد الفارابى يبحث فى الموسيقى مثلا وابن سينا يبحث فى الطب ؛ بل أن شهرته كطبيب كانت أكبر من شهرته كفيلسوف فى بلاد الغرب بوجه عام . وكذلك بحث ابن طفيل الفيلسوف فى كثير من المجالات الأخرى وكان هذا يعد شيئاً طبيعياً بالنسبة للعصر الذى عاش فيه ابن طفيل .

ولكن المؤلفات والرسائل التى ينسبها المترجمون لحياة ابن طفيل الفكرية ؛ قد فقدت وأثرت عليها حوادث الزمان والأيام ؛ ولم يبق إلا مؤلفه الخالد ؛ حى بن يقظان .

وتنسب إلى ابن طفيل مجموعة من الأشعار تعــد معبرة عن الجانب الأدبى من إنتاج الفيلسوف الفكرى .

فمن أشعاره فى الزهد والتى نجدها مذكورة فى كتاب المعجب فى تلخيص أخبار المغرب لعبد الواحد المراكشى ؛ قوله .

يا باكيا فرقة الأحباب عن شحط ... هل بكيت فراق الروح للبـــدن
نور تردد فى طـين إلى أجـــل ... فانحاز علواً وخلى الطين للكفن
ياشد ما افترقا من بعد ما أعتلقا ... اظنها هــــدنة كانت على دخن
أن لم يكن فى رضى الله اجتماعهما ... فيالهــــا صفقـــة تمت على غبن

ومن أشعاره أيضاً ؛ والتى لا تخلوا من دلالات فلسفية ؛ قوله :

ما كل من شـــم نال رائحـــة ... للنـــاس فى ذا تبـــين عجب
قـــوم لهم فكرة تجـــول بهم ... بين المعـــانى أولئك النجـــب
وفرقة فى القشـــور قد وقفوا ... وليس يدرون لب ما طلبـــوا
لا غـاية تخـــلى لنـــاظرهم ... منـــه ولا يتقضى لهـــم أرب
لا يتعـــدى أمرؤ جبلتـــه ... قـــد قسمت فى الطبيعـــة الرتب

وهذا عن الجانب الأدبى ؛ أما الجانب الطبية والفلكية ؛ فإننا نجد ذكراً لمؤلفات تنسب إلى ابن طفيل ؛ بيد أنها — كما أشرنا منذ قليل — لم تصل إلينا .

فابن رشد على سبيل المثال فى إحدى شروحه الوسطى ؛ يشير إلى بعض مؤلفات لابن طفيل فى مجال الفلك .

ويفهم أيضاً من أقوال البطروجي المنجم ؛ أن ابن طفيل كان مهتما بالفلك ؛ وله آراء فيه . فحين حاول البطروجي نقد نظرية بطليموس الخاصة بفلك التدوير ؛ نراه يشير إلى أنه قد استفاد من ابن طفيل .

وما يقال عن الجانب الفلكي ؛ يقال عن الجانب الطبي . فلسان الدين بن الخطيب يذكر أن فيلسوفنا ابن طفيل قد ألف كتاباً في الطب .

كما يفهم من كلام ابن أبي أصيبعة في كتابه : عيون الأنباء في طبقات الأطباء أن ابن طفيل قد ألف كتاباً في مجال الطب ؛ وأنه كانت بينـــه وبين الفيلسوف الأندلسي ابن رشد رسائل تدوز حـــول كتاب الكليات في الطب الذى ألفـه ابن رشد .

ونود أن نشير إلى أننا لو رجعنا إلى كتاب ابن طفيل « حى بن يقظان » وجدنا فيه ما يبين لنا أن ابن طفيل يتجه إلى القول بأن القلب يعد المصدر لحركة الجسم ؛ تماماً كما ذهب إلى ذلك ابن رشد ؛ والذى أيد أرسطو في قوله هذا ؛ وخالف جالينوس الذى اعتبر الدماغ لا القلب هو مصدر الحياة والحركه . وسنعود إلى هذا الموضوع حين تحليلنا لآراء ابن طفيل الموجود في رسالته « حى بن يقظان» وذلك في الفصل الأول « من الباب الثانى » .

بعد هذا نقول أن هذه الجوانب الفلكية والطبية لا نستطيع التحقق منها على وجه التأكيد ، إذ أنها لم تصل إلينا بطريقة مباشرة ؛ حتى بعض الأشعار التى ذكرنا طرفاً منها والتى تعد معبرة عن الجانب الأدبى لفيلسوفنا ابن طفيل ؛ قد ذكرها ابنه . ولذلك لا يتبقى لنا أساساً إلا رسالة واحدة فقط ؛ تكشف عن آراء ابن طفيل الفلسفية ؛ وهى رسالة « حى بن يقظان » .

هذه الرسالة التى تعد من الرسائل الخالدة في مجال الفكر الفلسفى العالمى عامة ؛ والفكر الإسلامى الغربى على وجه الخصوص نقول هذا إذا نظرنا إلى تأثر كثير

من المفكرين والفلاسفة سواء كانوا عرباً أو كانوا من الغربيين . لقد اشتهرت هذه الرسالة شهرة كبيرة فى الشرق وفى الغرب ، وقامت عليها كثير من الدراسات التى اضطلع بها باحثون عرب ومستشرقون ، كما ترجمت إلى أكثر من لغة . فترجمت إلى اللاتينية بعنوان الفيلسوف المعلم نفسه وإلى الفرنسيـــة والأسبانية والعبرية والإنجليزية .

ونود أن نشير إلى أن ابن طفيل إذا كان قد استفاد من بعض الفلاسفة الذين سبقوه سواء فى المشرق العربى كالفارابى وابن سينا ، أو فى المغرب العربى كابن باجه ، بالإضافة إلى مؤثرات أخرى قديمة يونانية كانت أو فارسيـة أو هندية إلا أنه استطاع — كما سنرى — أن يقـــدم لنا محاولة فريدة ومذهباً فلسفياً يعبر عن التزامة إلى حد كبير جداً بخصائص الموقف الفلسفى .

موقف ابن طفيل من المفكرين الذين سبقوه

تمهيـــد :

الدارس لما تركه لنا ابن طفيل ، يجد أن هذا الفيلسوف قد التزم إلى حد كبير بالخصائص التي ينبغي أن يلتزم بها المفكر إذا أراد أن يكتب في مجال الفلسفة . فكما أن لكل علم فن قواعده وخصائصه وأصوله ، فللفلسفة أيضاً خصائصها ، أعني بذلك أن للتفكير الفلسفي خصائص محددة ينبغي أن يلتزم بها من يريد أن يقدم لنا فكراً فلسفياً . وإذا لم يلتزم الفرد منا بهذه الخصائص والشروط . فأولى به أن يبحث عن مجال آخر من مجالات الآداب والفنون يضع فيها فكره وإنتاجه .

أننا إذا قلنا أن من خصائص الموقف الفلسفي إنه موقف يعبر عن الشك ، فإن هذا الشك له قيمة إذ أنه يرفع صاحبه فوق مرتبة الاعتقاد التقليدى وكم رفع المعتزله مرتبة الشك فوق مرتبة الإيمان عن طريق التقليد ، وقد فعل ذلك أيضاً ابن رشد وذلك حين رفع الإيمان عن طريق الأدلة البرهانية على الإيمان عن طريق الخطابة والتقليد والإيمان عن طريق الجدل الكلامى وهذا ما سنجده عند فيلسوفنا ابن طفيل بصورة أو بأخرى فى قصة حى بن يقظان .

ولا يعنى ذلك أننا نجد هذه الخاصية دون غيرها من خصائص الموقف الفلسفى . عند ابن طفيل ، بل أننا سنجد أكثر الخصائص التى تميز الفكر الفلسفى .

فالدراس لقصة الفلسفة ، يجد تعبيراً عن موقف القلق والحيرة ، كما يجد مواقفه شاهدة ومعبرة عن التأمل . كما سيجد عند ابن طفيل تفكيراً هادئاً متزناً ، تفكيراً منطقياً يتمثل فى التخلى عن آراء يعتقد بها الفرد إذا وجد آراء أخرى جديرة بأن يسلم بها ويصدق بها الإنسان ، بحيث تكون أفضل من الآراء الأولى السابقة عليها .

وقبل ذلك كله سيجد فكراً نقدياً يتمثل فى موقفه من كثير من المفكرين والفلاسفة الذين سبقوه ، سواء عاشوا فى المشرق العربى أو فى المغرب العربى .

ولنكشف عن موقفة من المفكرين والفلاسفة الذين سبقوه ، وذلك من خلال إشاراتة الموجزة فى قصه الفلسفة .

ولكننا قبل عرض هذا الموقف النقدى ، نود الإشارة إلى أننا سنحاول الرجوع إلى كتب المفكرين والفلاسفة الذين سيشير إليهم ابن طفيل ، حتى يتسنى لنا معرفة أوجه الصواب والخطأ فى موقف ابن طفيل ، وحتى يعرف القارىء حقيقة الأفكار التى يقف منها فيلسوفنا موقفاً نقدياً .

فى أول قصة حى بن يقظان — وهى كما سبق أن أشرنا الأثر الفلسفى الوحيد الذى وصلنا لهذا الفيلسوف — نجد ابن طفيل يعرض عرضاً سريعاً لبعض آراء الفلاسفة سبقوه ، ولا يخلوا هذا العرض من اتجاهات نقدية عنده .

وسنكشف عن ذلك فيما يلى :

أولا : الفـــارابى :

يذكر ابن طفيل ، أبا نصر الفارابى الفيلسوف الشرقى . ويرى أن ما وصل إلينا من كتبه فأكثرها فى المنطق . أما ما ورد إلينا من كتبه فى الفلسفة فهى كثيرة الشكوك .

ويضرب لنا ابن طفيل أمثلة لهذه الشكوك ، إذ أنه لا يكتفى بمجرد الزعم بذلك . فمن أمثله هذه الشكوك — فيما يرى ابن طفيل — أن الفارابى قد أثبت فى كتابه « الملة الفاضلة » بقاء النفوس الشريرة بعد الموت فى آلام لا نهاية لها وبقاء لا نهاية له ، أى بقاء أبدى . ثم يصرح فى كتابه « السياسة المدنية » بأنها منحلة وسائرة إلى العدم وأن البقاء يكون للنفوس الفاضلة .

ومثال آخر يذكره ابن طفيل ، وهو أن الفارابى يصف فى شرحه كتاب

الأخلاق طرفاً من السعادة الإنسانية وأن هذه السعادة تكون فى هذه الحياة التى فى الدار الدنيا وأن كل ما يذكر غير هذا فهو هذيان وخرافات عجائز .

وهذا الرأى من جانب الفارابى — فيما يقول ابن طفيل — قد جعل الياس من رحمة الله تعالى يدخل قلوب الخلق جميعاً ، إذ أن هذا الرأى قد جعل الفاضل والشرير فى رتبة واحدة ، لأنه يؤدى إلى الذهاب بأن مصير الكل إلى العدم . وهذه يعتبرها ابن طفيل زلة لا تقال وعثرة ليس بعدها جبر .

يضاف إلى ذلك سوء معتقد الفارابى فى النبوة ، إذ أنها برغم القوة الخيالية على وجه الخصوص ، كما أنه يفضل الفلسفة عليها .

معنى هذا أن ابن طفيل يأخذ على الفارابى أو ينسب إليه القول ببعض الآراء التى يتمثل فيها التعارض مع بعضها البعض تارة ، وتعارضها مع الدين تارة أخرى .

والواقع — فيما نرى من جانبنا — أن بعض آراء الفارابى قد توحى بتعارضها مع بعضها البعض ، ليس فى هذه الجوانب التى ذكرها ابن طفيل فحسب ، بل فى مجالات أخرى ، منها مثلا قضية الحدوث والقدم ، أى هل العالم يعد حادثاً بمعنى أن الله تعالى خلقه من العدم ، أم أنه يعد قديماً بمعنى أزليه المادة الأولى .

أن الفارابى حين يحاول التوفيق بين رأى كل من أفلاطون وأرسطو فى كتابة « الجمع بين رأيى الحكيمين أفلاطون الإلهى وأرسطو ، يذهب إلى أن الصحيح هو أن أرسطو يقول بحدوث العالم وينسب إلى أفلاطون القول بحدوث العالم .

وهذا الرأى الذى يقول به الفارابى يعد غير صحيح فيما نرى من جانبنا ، إذ أن أرسطو يقول بقدم العالم وكذلك يقول أستاذه أفلاطون بقدم العالم ، نظراً لأن المثل قديمة . وعلى ذلك فمن الخطأ نسبة القول بالحدوث إلى أفلاطون أو إلى أرسطو .

ولكن عذر الفارابى هو أنه وقع فى مشكلة كتاب « أثولوجيا أرسطو طاليس » إذ أن عبد المسيح بن ناعمة الحمصى ترجم مقتطفات من التاسوعة الرابعة والتاسوعة

الخامسة والتاسوعة السادسة لأفلوطين ونسبها خطأ إلى ارسطو . وقد وقع ابن سينا أيضاً فى هذا الخطأ ، أى ظن هذا الكتاب لأرسطو .

مايهمنا فى هذا المجال هو القول بأن الفارابى إذا كان يوفق بين أفلاطون وأرسطو وينسب إلى أرسطو القول بحدوث العالم ، فإن هذا قد يوحى بأن الفارابى من القائلين بحدوث العالم وهذا غير صحيح . إذ أننا لو تأملنا بدقة فى آراء الفارابى من القائلين بحدوث العالم وهذا غير صحيح . إذ أننا لو تأملنا بدقة فى آراء الفارابى حول هذه المشكلة من خلال آرائه فى مشكلات أخرى وخاصة فى مشكلة كيفية صدور العالم عن الله وقوله بأن الواحد لا يصدر عنة إلا واحد ، وهو ما يعرف بمشكلة الفيض أوالصدور ، أستطعنا القول بأن الفارابى يذهب إلى القول بقدم العالم .

وهذا إن دلنا على شىء فإنما يدلنا على أننا يجب أن ننظر إلى آراء الفارابى لا فى مشكلة فلسفية معينة دون ربطها بغيرها من المشكلات الفلسفية الأخرى ، بل أن ننظر إلى هذه المشكلة أو تلك من المشكلات التى يبحث فيها الفارابى من خلال علاقتها بالمشكلات الفلسفية الأخرى التى يبحث فيها وحينئذ سنجد أننا نستطيع حل كثير من الشكوك حول آرائه والتى ينسبها ابن طفيل إليه ، كما سبق أن رأينا .

فعلى سبيل المثال لو تأملنا فى أقوال الفارابى حول مشكلة الحدوث والقدم وربطناها بآرائه فى مشكلة الفيض أو الصدور او العقول العشرة ، لاستطعنا القول — كما سبق ان اشرنا منذ قليل — بأن الفارابى يرجح القول بقدم العالم .

لقد كنا نتتظر من ابن طفيل ، بدلا من مجرد ذكره بأن آراء الفارابى فى مجال الفلسفة كثيرة الشكوك ، نقول كنا ننتظر منه التعمق فى تحليل آراء الفارابى حتى يبين لنا حلا لهذه الشكوك التى ينسبها للفارابى ، فيلسوف المشرق العربى .

ان هذا لايعنى اننا ندافع عن الفارابى ، بل ان الكثير من آراء الفارابى قد تدفع الدارس إلى نقد هذا الراى او ذاك من الآراء التى قال بها فيلسوفنا ، وكم وجهنا إليه الكثير من اوجه النقد . ولكن كل ما نود قوله هو انه بالإمكان حل كثير من الشكوك التى تنسب إلى الفارابى بحيث نصل إلى حقيقة رايه فى المشكلات التى بحث فيها .

ثانياً : ابن سينا :

إذا كان ابن طفيل قد أشار إلى الفارابى وخاصة بعض آرائه الفلسفية ، فإنه يشير أيضاً إلى ابن سينا فى أكثر من موضع من رسالته « حى بن يقظان » .

فهو يشير إليه من خلال ذكره للفيلسوف اليونانى أرسطو ، إذ يقول ابن طفيـــل بأن ابن سينا قد تـكفل بالتعبير عما فى كتب أرسطو طاليس وجرى على مذهبه وسلك طريق فلسفته فى كتاب الشفاء .

ويذكر ابن طفيل عن ابن سينـــا قوله بأن ألف كتاب الشفاء على طريقة المشائين ، أما من اراد الحق فعليه بكتاب الفلسفة المشرقية .

كما يذهب ابن طفيل إلى أن المقارن بين كتاب الشفاء ما كتبـــه أرسطو ، يظهر له اتفاق الفيلسوفين فى أكثر الأمور ، وأن كان فى كتاب الشفاء — كما يرى ابن طفيل — أشياء لم تبلغ إليناعن أرسطو .

وهذا القول من جانب ابن طفيل يعد صحيحاً إلى حد كبير فـكتاب الشفاء فيه متابعة لأرسطو فى كثير من الجوانب وأن كنا نجد فيه بالإضافة إلى العناصر الأرسطية عناصر أفلاطونية وعناصر أفلوطينية . وهذه العناصر نجـــدها فى تفسيرات ابن سينا لمجالات الفلسفة الطبيعية كالحركة والزمان والمكان وغيرها من مجالات نجد فيها مزجاً بين هذه العناصر اليونانية بالإضافة إلى تأثره بعناصر اسلامية وغير اسلامية .

صحيح أن ابن سيناء لم يكن حريصاً على الإشـــارة الى المصادر التى يرجع إليها ، بمعنى أنه كان ضنيناً باطلاعنا على مصادره التى استفاد منها آراءه ، ولـكن الدارس للفلسفة السينوية من خلال كتاب الشفاء الذى أشار إليه ابن طفيـــل ، والمقارن بينها وبين فلسفة أرسطو يجد أنه من الصعب ردكل عناصر الفلسفه

السينوية إلى أرسطو ، بل من الصواب إضافة المصادر الأفلاطونية والأفلوطينية إلى المصادر الأرسطية ، بالإضافة بطبيعة الحال إلى المصدر الدينى الإسلامى ، إذ أنه يعد فيلسوفنا من فلاسفة الإسلام ، ومن هنا كان متوقعاً من جانبه التأثر بهذا المصدر وخاصة فى دراسة لمشكلة الحدوث والقدم أى حدوث العالم أو القول بقدم المادة الأولى .

ولعل استفادة ابن سينا من مصادر أخرى ، بالإضافة إلى المصدر الأرسطى ، تتضح بصورة أكثر وضوحاً ، لو ركزنا على الجانب الإلهى فى فلسفة ابن سينا ، ونظرنا إلى هذا الجانب نظرة عامة شاملة . فمن الصعب رد فلسفته الإلهية إلى أرسطو حتى فى كتاب الشفاء . ومن الأمثلة على ذلك آراء ابن سينا فى الخلود وفى العلم الإلهى وكيفية صدور العالم عن الله . أن الدارس لهذه المجالات يجد أن ابن سينا إذا كان قد تأثر من بعض الزوايا بآراء أرسطو ، إلا أنه أضاف الى آراء أرسطو آراء استفادها من مصادر أخرى عديدة وكانت لديه قدره على هضم الأفكار المتنوعة المتعددة والقول برأى جديد يصعب رده الى مصدر واحد محدد دون مصدر آخر .

ومهما يكن من أمر ، فقد تنبه ابن طفيل الى ذلك حين قال بعد اشارته الى الاتفاق الكبير بين أرسطو وابن سينا ، الى أنه اذا أخذ جميع ما تعطيه كتب أرسطو وكتاب الشفاء ، على ظاهرة ، دون أن يتفطن لسره وباطنه ، لم يوصل به الى الكمال حسبما نبه عليه الشيخ أبو علي (ابن سينا) وفى كتاب الشفاء ، وحين قال أيضاً — كما سبق أن أشرنا — الى أن فى كتاب الشفاء أشياء لم تصل الينا عن أرسطو .

أما الكتاب الذى يشير اليه ابن طفيل اعتمادا على أقوال ابن سينا ، وهو كتاب الفلسفة المشرقية ، فلم يصلنا من هذا الكتاب الا الجزء الخاص بالمنطق وهو المعروف بمنطق المشرقيين .

المطلع على هذا الجزء يجد أن ابن سينا قد تابع فى هذا الكتاب ؛ أرسطو

إلى حد كبير . صحيح أن المقدمة التى كتبها ابن سينا لمنطق المشرقيين قد توحى بأنه سيختلف مع أرسطو فى جانب أو أكثر أو على الأقل ستختلف آراوءه فى هذا الكتاب عن الآراء التى قال بها فى كتاب الشفاء ، ولكن هذا يعد فيما نرى غير صحيح . فهو يقول فى مقدمته : وما جمعنا هذا الكتاب لنظهره إلا لانفسنا أعنى الذين يقومون منا مقام أنفسنا . وأما العامة من مزاولى هذا الشأن فقد أعطيناهم فى كتاب الشفاء ما هو كثير لهم وفوق حاجتهم وسنعطيهم فى اللواحق يصاح لهم زيادة على ما أخذوه .

لقد كان الأولى بابن طفيل إذا أراد أن يبين لنا نوعاً من الخلاف بين أرسطو وابن سينا ، أن يعتمد بصورة تفصيلية على كتاب الإشارات والتنبيهات لابن سيناء ، وهو آخر ما ألف فيلسوفنا . إذ نجد فى هذا الكتاب ، وخاصة فى القسم الإلهى والقسم الخاص بالتصوف ، بعض الآراء التى لم يقل بها أرسطو . وإن كان هذا القول من جانبنا لا يعنى وجود خلافات جذرية كثيرة بين أرسطو من جهة وابن سينا من جهة أخرى وذلك فى كتابه « الإشارات والتنبيهات » .

ولكن أنصافاً لابن طفيل نقول أنه قد عرف هذا الكتاب لابن سينا ، « كتاب الإشارات والتنبيهات » . فهو يذكر بعض العبارات التى قالها ابن سينا فى هذا الكتاب وعلى وجه الخصوص فى الجزء الرابع منه ، وهو الجزء الخاص بالتصوف ، وذلك أثناء تفرقه ابن طفيل بين الطريق النظرى والطريق العملى ، للأحوال الخاصة بالإتصال . ولكن كل ما نقصده هو أننا كنا ننتظر من ابن طفيل محاولة بيان الفروق العديدة بين الفيلسوف أرسطو والفيلسوف ابن سينا ، وعدم الاقتصار على مجال التصوف عند ابن سينا .

ثالثاً : الغزالى :

إذا كان ابن طفيل قد أشار إلى الفارابى وابن سينا كما سبق أن بينا ، فإنه أشار أيضاً أشارة أطول إلى مفكر مشرقى آخر وهو الغزالى .

فهو يرى أن كتب أبى حامد الغزالى بحسب مخاطبته للجمهور ترتبط فى موضع وتحل فى آخر ، وتكفر بأشياء ثم تنحلها .

ويضرب ابن طفيل مثالا على هذا التردد والتخبيط عند الغزالى برأيه فى مشكلة الخلود . فالغزالى قد كفر الفلاسفة فى كتابه « تهافت الفلاسفة » حين اعتقدوا بالخلود النفسانى أو الروحانى دون الجسمانى ، بحيث أثبتوا أن الثواب والعقاب إنما يكون فى رأيهم للنفوس خاصة . فى حين أنه قال فى أول كتاب الميزان ، فيما يروى ابن طفيل أن هذا الإعتقاد هو اعتقاد شيوخ الصوفية على القطع . ثم قال فى كتاب المنقذ من الضلال : إن اعتقاده هو كاعتقاد الصوفية ، وأن أمره إنما وقف عليه بعد طول البحث .

ويرى ابن طفيل أن هذا التردد من جانب الغزالى ، يوجد الكثير منه فى كتبه ، وذلك إذا تصفحناها وتأملنا فيها . كما يشير إلى أن الغزالى قد أعتذر عن هذا الفصل فى آخر كتاب « ميزان العمـل » ، حيث وصف أن الآراء ثلاثة أقسام .

١ — رأى يشارك فية الجمهور فيما هم فيه .

٢ — أى يكون حسب ما يخاطب به كل سائل ومسترشد .

٣ — رأى يكون بين الإنسان وبين نفسه لا يطلع عليه إلا من يشاركه فى اعتقاده .

ومعنى هذا أن الغزالى يفرق بين الرأى الذى يصـل إليه الإنسان عن طريق التقليد ، والذى يكون فيه متابعاً للاخرين (النوع الأول) وبين الرأى الذى لا يصل إليه الإنسان إلا بعد الشك حتى يصـل إلى اعتقاد يقوم على أساس (النوع الثالث) .

ويدلل ابن طفيل على ذلك بقول الغزالى : ولو لم يكن فى هذه إلا ما يشكك

فى اعتقادك الموروث يكفى بذلك نفعـاً . فإن لم يشك لم ينظر ومن لم ينظر لم يبصر ومن لم يبصر بقى فى العمى والحيرة ، وان الغزالى قد تمثل بهذا البيت .

خذ ما تراه ودع شيئاً سمعت به ∴ فى طلعة الشمس ما يغنيك عن زحل

وإذا كان الغزالى قد ذكر أن له كتباً مضنوناً بها على غير أهلها وأنه ضمنها صريح الحق ، فإن ابن طفيل يقول أنه لم يصل إلى بلاد الأندلس شيء منها ، بل وصلت كتب يزعم بعض الناس أنها هي تلك المضنون بها ولكن ليس الأمر كذلك .

ونود أن نشير من جانبنا إلى أن ابن طفيل إذا كان قد ذهب إلى أننا نجد تردداً فى آراء الغزالى ، فإن هذا الرأى من جانب ابن طفيل يعد صحيحاً إلى درجة كبيرة . وقد أشار إلى ذلك أكثر من واحد من الباحثين .

فالإمام أبو عبد الله المازرى المالكى على سبيل المثال ، يقول مجيباً لمن سأله عن حال كتاب أحياء علوم الدين وصاحبه ، الغزالى : أن كتابة متردد بين مذاهب الموجدين والفلاسفة والمتصوفة وأصحاب الإشارات وهو لا يعدوها .

ويقول ابن سبعين أيضاً : الغزالى لسان دون بيان وصوت دون كلام وتخليط يجمع الإضداد وحيرة تقطع الأكباد . مرة صوفى وأخرى فيلسوف وثالثة أشعرى ورابعة فقية وخامسة محير .

ولعل سبب هذا التردد بين مختلف الآراء والإتجاهات يرجع إلى تحوله عن الفلسفة واتجاهه الى التصوف . وقد غلبت عليه نزعته الصوفية . ومن يعتنق التصوف مذهباً له بعد دراسته للفلسفة يصبح عادة عدوا للفلسفة الى أقصى درجة . بمعنى أن الغزالى عندما أصبح صوفياً فإنه حاول اثبات عجز العقل من أساسه .

وهذا ما أشار اليه ابو الوليد الطرطوشى فى رسالته الى ابن مظفر . فقد قال :

فرأيت رجلاً من أهل العلم (الغزالى) قد نهضت به فضائله واجتمع فيه العقل والفهم وممارسة العلوم طول زمانه ثم بدا له الانصراف عن طريق العلماء ، ودخل فى غمار العمال ، ثم تصوف فهجر العلوم وأهلها ودخل فى علوم الخواطر وأرباب القلوب ووساوس الشيطان ثم شابها بآراء الفلاسفة ورموز الحلاج .

وقد أشار الغزالى فى كتابه « المنقذ من الضلال » إلى تركه الطريق الجدلى الكلامى والطريق الفلسفى وتحوله إلى طريق التصوف .

فهو ينقد طريق الجدلى الكلامى حين يقول : ثم أنى ابتدأت بعلم الكلام فحصله وعقله وطالعت كتب المحققين منهم وصنفت فيه ما أردت أن أصنف فصادفته علماً وافياً بمقصوده غير واف بمقصودى وإنما مقصوده حفظ عقيدة أهل السنة وحراستها عن تشويش أهل البدعة .

ونود أن نشير إلى أن الغزالى إذا كان ينقد علم الكلام ، فإن هذا النقد يعد نقداً ظاهرياً وليس حقيقياً ، إذ أن الغزالى قد غلبت عليه إلى حد كبير جداً النزعة الأشعرية الكلامية . وإذا كان الغزالى ينقد علم الكلام ، فإنه يكفر الفلاسفة فى أكثر كتبه ويرتمى فى أحضان التصوف ، معبراً عن ذلك بقوله : ثم أنى لما فرغت من هذه العلوم ، أقبلت بهمتى على طريق الصوفية وعلمت أن طريقتهم إنما تتم بعلم وعمل وكان حاصل عملهم قطع عقبات النفس والتنزه عن أخلاقها المذمومة وصفاتها الخبيثة ، حتى يتوصل بها إلى تخلية القلب عن غير الله تعالى وتحليته بذكر الله .

نخلص من ذلك إلى القول بأن تردد الغزالى فى آرائه على النحو الذى أشار إليه فيلسوفنا ابن طفيل ، إنما كان من أسبابه الرئيسية تحوله من علم الكلام والفلسفة إلى التصوف .

ولكن رغم ذلك فيمكننا القول بوجود طابع رئيسى مميز لآراء الغزالى وهو الطابع الكلامى الصوفى . وعلى هذا فإن فكره يعد خليطاً ومزجاً للآراء الأشعرية بالآراء الصوفية .

ولعل مما ساعد الغزالى على ذلك ، هو وجود نقاط مشتركة عديدة بين التيار الأشعرى والتيار الصوفى ، تماماً كما نجد نقاط التقاء بين التيار الاعتزالى والتيار الفلسفى ، بحيث أن امتداد التيار الأشعرى يؤدى إلى حد كبير إلى اتجاه صوفى ، وإلا كيف نفسر وجود الطابع الجبرى عند كل من الأشاعرة والصوفية ، وكذلك القول بنفى العلاقة الضرورية بين الأسباب والمسببات ، يعد موجوداً عند كل منهما أيضاً ، أى عند الأشاعرة والصوفية .

بقيت مسألة ثانية وأخيرة ، خاصه بما يذكره ابن طفيل عن الأقسام الثلاثة للآراء عند الغزالى ، وهى التى سبق أن أشرنا إليها .

أن الدارس لهذا التقسيم الذى ذكره ابن طفيل فى رسالته نقلا عن الغزالى ، يحس بأن الغزالى يفضل الاتجاه الثالث الذى يعد قريباً من الاتجاه الفلسفى ، وخاصة إنه يقوم على الشك . وهذ الاعتقاد من جانب ابن طفيل يعد فيما نرى اعتقاداً غير صحيح . وقد يكون عذر ابن طفيل إنه لم يرجع فى هذا المجال ، إلى كتاب إحياء علوم الدين للغزالى . إذ أن المطلع على هذا الكتاب يجد أن الغزالى يبين لنا سمو المعرفة الصوفية على المعرفة العادية العامية والمعرفة الكلامية . وهو يطبق ذلك على مراتب الإيمان .

فهو يرى أن الإيمان له ثلاث مراتب :

١ — المرتبة الأولى : إيمان العوام وهو إيمان للتقليد المحض .

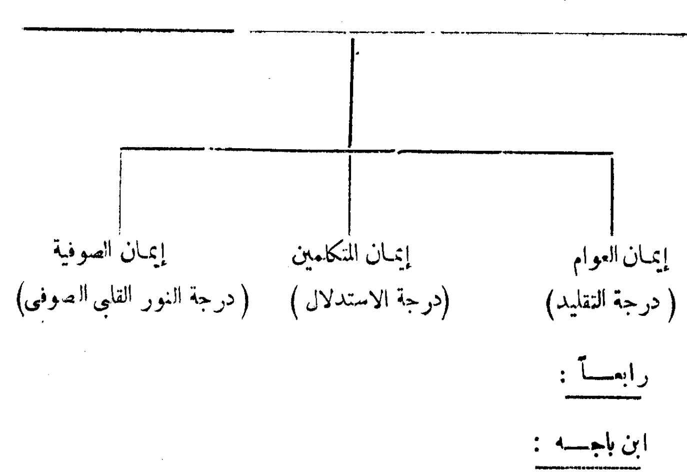
٢ — المرتبة الثانية : إيمان المتكلمين وهو لايقف عند المرتبة الأولى ، أى إيمان العوام .

بل إنه يستند إلى مجموعة من الاستدلالات ولو كان — فيما يرى الغزالى — يعد قريباً من درجة إيمان العوام ، . ومهما يكن من أمر ، فالغزالى لا يسوى بينه وبين مرتبة إيمان العوام ، ولعل هذا يعد راجعاً إلى أن الغزالى لا يستطيع أن يتخلص من التيار الأشعرى الكلامي .

٣ — المرتبة الثالثة : إيمان العارفين (الصوفية) وهو المشاهد بنور اليقين ، أى يستند إلى الذوق والوجدان القلبى . وواضح أن الغزالى لا يقصد بذلك اليقين الذى يستند إلى العقل بل يقصد يقينا يعتمد على القلب .

ومهما يكن من أمر ، فإن ما يذكره ابن طفيل عن الغزالى ، لا يخلو من اتجاهات نقدية ، كما هو الحال بالنسبة لما ذكره عن الفارابى وابن سينا ، وخاصة إذا وضعنا فى الاعتبار أن ابن طفيل يرفض طريق التصوف على النحو الذى عبر عنه الغزالى ، وهو التصوف القائم على الذوق والسلوك العملى .

مراتب الإيمان ودرجاته عند الغزالى (من خلال كتاب احياء الدين)



رابعاً :

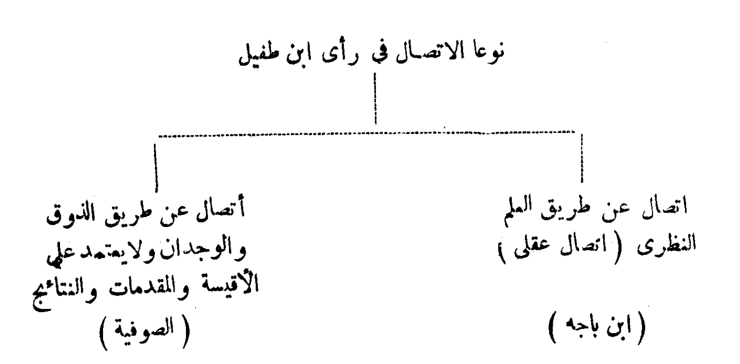
ابن باجه :

يشير ابن طفيل إلى ابن باجه (ابو بكر الصائغ) الفيلسوف الأندلسى إشارات موجزة فى الصفحات الأولى من رسالته : حى بن يقظان . وإشارات ابن طفيل إلى ابن باجه كانت أثناء حديثه عن حال الاتصال ، وعن وضع الفلسفة فى بلادالأندلس، تلك البلاد التى عاش فيها كل من ابن باجه وابن طفيل وابن رشد كما سبق أن أشرنا.

فابن طفيل يفرق بين نوعين من الاتصال — نوع أول من الاتصال يكون

عن طريق العلم النظرى والبحث الفكرى ، كما هو الحال بالنسبة لابن باجه . إذ أن ابن طفيل يقول أن ابن باجه لاشك قد بلغ هذه المرتبة ولم يتخطاها .

أما النوع الثانى من الاتصال فإنه يكون عن طريق الذوق » أى الجانب الوجدانى القلبى . وهذا النوع — فيما يرى ابن طفيل — يعد ذوقاً وليس على سبيل الإدراك النظرى المستخرج بالمقاييس وتقديم المقدمات وإنتاج النتائج . ومن هنا لا يكون بالإمكان التعبير عنه .



يقول ابن طفيل : أن هذا مما لا يمكن إثباته على حقيقة أمره فى كتاب . ومتى حاول أحد ذلك وتكلفة بالقول أو الكتب ، استحالت حقيقته وصار من قبيل القسم الآخر النظرى لأنه إذا كسى بالحروف والأصوات وقرب من عالم الشهادة، لم يبق على ماكان عليه بوجه ولاحال ، واختلفت العبارات فيه اختلافاً كثيراً وزلت به أقدام قوم عن الصراط المستقيم وظن بآخرين أن أقدامهم زلت وهى لم تزل ، وإنما كان كذلك لأنه أمر لا نهاية له فى حضرة متسعة الأكتاف ؛ محيطة غير محاط بها .

هذا عن النوع الثانى أو الطريق الثانى من طريقى الاتصال . فما هو الحال بالنسبة للطريق الأول الذى يعد — كما سبق أن ذكرنا — طريقاً نظرياً يقوم على

مقومات تؤدى إلى نتائج ؛ أى ما يسميه ابن طفيل بالاتصال على طريقة أهل النظر ،

هنا يشير ابن طفيل إلى وضع الفلسفة فى بلاد الأندلس . فهو يرى أن هذا النوع أو هذا الطريق يمكن أن يوضع فى الكتب ويعبر عنه بالعبارات ، وذلك على العكس من الطريق السالف ولكنه شىء نادر فى بلاد الأندلس . ومن وصل إلى هذه الحالة فإنه لا يكلم الناس إلا رمزاً لأن الشريعة المحمدية قد منعت من الخوض فيه وحذرت عنه . وما وصلنا من فلسفة لا يفى بهذا الغرض .

يقول ابن طفيل : ولا تظنن أن الفلسفة التى وصلت إلينا فى كتب أرسطوطاليس وأبى نصر (الفارابى) وفى كتاب الشفاء ، تفى بهذا الغرض الذى أردته ، ولا أن أحداً من أهل الأندلس كتب فيه كفاية ، وذلك أن من نشأ بالأندلس من أهل الفطرة الفائقة قبل شيوع علم المنطق والفلسفة فيها ، قطعوا أعمارهم بعلوم التعاليم وبلغوا فيها مبلغاً رفيعاً ولم يقدروا على أكثر من ذلك . ثم خلف من بعدهم أخلف زادوا عليهم بشىء من علم المنطق فنظروا فيه ولم يفض بهم إلى حقيقة الكمال .

وإذا كان هذا هو الحال بالنسبة لفلاسفة يونانيين كأرسطو ، وفلاسفة عاشوا فى بلاد المشرق العربى كالفارابى وابن سينا ، فما هو الحال بالنسبة لابن باجه الذى عاش فى بلاد المغرب العربى ؟

فى هذا الموضع ، ورداً على هذا السؤال ، نجد ابن طفيل يشير إلى ابن باجه ويقول عنه انه كان بالنسبة للذين جاءوا بعد ابن سينا ، اثقب ذهناً وأوضح نظراً وأصدق رؤية ، بيد أن الدنيا قد شغلته حتى مات قبل ظهور خزائن علمه وبث خفايا حكمته . وأكثر ما يوجد له من المؤلفات ، إنما هى مؤلفات غير كاملة ككتابه فى النفس وتدبير المتوحد وما كتبه فى المنطق وعلم الطبيعة . أما كتبه الكاملة فهى كتب وجيزة وترتيب عباراتها ليس على الوجه الأكمل ، مما يجعل الوصول إلى حقيقة آرائه شيئاً عسيراً وصعباً .

هذا ما نجده في رسالة حي بن يقظان بالنسبة لفيلسوفنا ابن باجه ولا يخفى علينا أن ابن طفيل يبدى إعجابه بابن باجه ، وخاصة أن فكرة التوحد أى الإنسان المتوحد موجودة عند كل من الفيلسوفين ، كما أن حديث ابن طفيل عن الاتصال بالعقل الفعال فيه تأثر بابن باجه ورفض لطريقة الغزالى ، إذ أن اتجاه ابن طفيل يعد قريباً من اتجاه ابن باجه . وذلك على العكس من الاختلاف الرئيسى والجذرى بين اتجاه ابن طفيل واتجاه الغزالى .

ونود أن نشير إلى أن ابن طفيل يعد على حق فى إعجابه بابن باجه ، إذ أن ابن باجه — كما سبق أن أشرنا — وقد مهد الطريق أمام فلاسفة المغرب الذين جاءوا بعده ومنهم ابن طفيل ثم ابن رشد وخاصة إذا وضعنا فى الاعتبار أن ابن باجه يتجه اتجاهاً عقلياً بارزاً . ومن هنا نجد اتفاقاً فى الاتجاه بين ابن باجه وابن رشد ، وإن كان ابن رشد — أكثر دقة وأكثر صراحة من ابن باجه . ولكن يجب أن نضع فى الاعتبار — كما قلنا منذ قليل أن ابن باجه هو الذى شق الطريق ليس أمام ابن رشد فقط ، ولكن أمام ابن طفيل أيضاً إذ أنه أول فيلسوف مغربى أندلسى .

ومن هنا فإن الفلاسفة الذين أتوا بعد ابن باجه لم يكن باستطاعتهم أن يتخطوه ويتجاوزوا فكره . أن اسمه وآراءه يترددان بلا انقطاع عن ابن طفيل كما سبق أن رأينا وذلك رغم ما فى كتاباته من نقص أشار إليه ابن طفيل . وفلسفته أيضاً تتردد عند ابن رشد فى كثير من كتبه سواء كانت مؤلفه أو كتباً شارحة .

صحيح أن هذا الفيلسوف أو ذاك من الذين أتو بعد ابن باجه ربما وصلوا إلى آراء أكثر دقة وعمقاً من تلك الآراء التى توصل إليها فيلسوفنا ابن باجة ، ولكن يجب ألا ننسى أنهم صعدوا فوق أكتافه . ومن يصعد فوق أكتاف الآخرين قد يتسنى له أن يرى أكثر من الذى تم الصعود فوق أكتافه ، رغم أن هذا الأخير هو الذى يعد الركيزة والأساس .

نقول هذا ونؤكد على القول به وعلى القارىء أن يقارن بين آراء ابن باجه

ومنهجـه وبين آراء ابن طفيـل وابن رشد ومنهج كل منهما وذلك حتى يتسنى له إدراك ما فى قولنا هذا من صواب أو خطأ .

تبين لنا من هذا كله مدى معرفة ابن طفيل بآراء عديد من المفكرين والفلاسفة الذين سبقوه ، سواء عاشوا فى المشرق العربى أو المغرب العربى ، أى فى البلاد التى عاش فيها فيلسوفنا ابن طفيل .

كما اتضح لنا أن ابن باجة فى نقده لآراء الفلاسفة والمفكرين الذين سبقوه ، كان مهتما أساساً بالموضوعات والمشـكلات الميتافيزيقيـة التى بحث فيها هؤلاء الفلاسفة .

وإذا كانت أشارات ابن طفيل لآراء هؤلاء المفكرين والفلاسفة قد تضمنت كما رأينا — الكثير من الدلالات النقدية ، فإن هذا يعـد التزاماً من جانبه بخصائص الفكر الفلسفى إذ أننا إذا قلنا بالنقد فقد قلنا بسمة رئيسية من سمات الفكر الفلسفى وخاصية من ابرز خصائص المنهج الفلسفى .

بيد أن هذا لا يعنى أن دور النقد عند ابن طفيل ، كان متمثلا فقط فى موقفه من فلاسفة ومفكرين سبقوه ، إذ أننا سنجد الكثير من المواقف النقدية التى تميز فكر هذا الفيلسوف ومنهجه ، وكيف تسرى هذه المواقف فهى قصة الفلسفية من أولها حتى آخرها وخاصة ما تعلق منها بمجال الميتافزيقيا .

أخيراً نود القول بأننا إذا كنا قد وقفنا طويلا عند إبراز هذا الجانب الهام عند فيلسوفنا فإن سبب ذلك أننا أردنا دراسة موقفه من هولاء المفكرين ، بالرجوع إلى كتب هؤلاء المفكرين ، وحتى يتسنى لنا أيضـاً ، النظر إلى ابن طفيل من خلال دائرة أوسع ، تلك الدائرة التى تمثل تاريخ الفلسفـة العربية فى المشرق والمغرب ، وبدون هذا لا يمكن للدارس التوصل إلى فهم حقيقة أى رأى من الآراء التى يقول بها الفيلسوف أو ذاك ، سواء كان فيلسوفاً مشرقياً من فلاسفة المغرب العربى .

الموضوع العاشر

التوفيق بين الفلسفة والدين عند ابن طفيل

ويتضمن هذا الفصل العناصر الآتية :

— الأسباب التى دفعت ابن طفيل إلى التوفيق بين الحكمة (الفلسفة) والشريعة (الدين) .

— مدى اهتمام ابن طفيل بالتوفيق بين المجالين (مجال الفلسفة ومجال الدين) .

— استفادته من فلاسفة المشرق الذين سبقوه ومفكرى المغرب العربى .

— حى بن يقظان يعبر عن إتجاه الفيلسوف .

— أبال يعبر عن رجل الدين الذى يلتزم بالتأويل .

— سلامان يعبر عن الفقيه الذى يبتعد عن التأويل .

— الجمهور يعبر عن الإيمان عن طريق التقليد .

مدى اهتمام ابن طفيل بالتوفيق واستفادته من السابقين عليه

تمهيـــد :

كان لزاماً على فيلسوفنا ابن طفيل أن يعرض لموضـــوع التوفيق بين الدين والفلسفة شأنه فى ذلك شأن كثير من مفـكرى وفلاسفة العرب .

فالدارس للـكتب التى تركها لنـا هؤلاء المفـكرين والفلاسفة ، يجد أنهم بوجه عام قد اهتموا بالبحث فى هذا الموضوع ، سواء من حيث التوفيق بصورته العامة ، بمعنى الدفاع عن الإشتغال بالفلسفة وبيان أنهـا لا تتعارض مع الدين ، أو من حيث المشكلات نفسها ، بمعنى التقريب بين ما يذهبون إليه متأثرين بهذا الفيلسوف أو ذاك من فلاسفة اليونان ، وبين ما أخبرنا به الدين .

ويمكن القول بأن هناك أسباباً عامة أسباباً خاصة ، دفعت هؤلاء الفلاسفة إلى التوفيق بين المجالين ، ونعنى بالأسباب العامة تلك الأسباب التى إذا كانت دافعة لفيلسوف ما من الفلاسفة إلى القيام بالتوفيق ، فإنها تـكون دافعة أيضاً للاخر للقيام بالتوفيق . ومن أمثلة هذه الأسباب العامة التزام هؤلاء المفـكرين بالدفاع عن الفلسفة وضرورة الإشتغال بهـا ، بالإضافة إلى أنهم وجدوا الـكثير من الآيات القرآنية التى تحثهم على النظر والتأمل فى الـكون ومن هنا لا يكون الدين عقبة فى سبيل الفاسفة والتفلسف لأنه فتح الطريق أمامهم لانشاء بناء للفلسفه الدينية .

وإذ كانت هذه تعد أسباباً عامة ، فإن الأسباب الخاصة تعنى أنهـا إذا دفعت فيلسوفنا من الفلاسفة إلى التوفيق ، فإنهـا قد لا تـكون وراء قيام فيلسوف آخر بالتوفيق إذ أنهـا أقرب ما تـكون الى الأسباب التاريخيه ، الخاصة بالعصر والبيئة التى نشأ فيها فيلسوف دون آخر من الفلاسفة .

فإذا قلنا على سبيل المثال ، بأن من أسباب قيام ابن رشد بالتوفيق ، هجوم الغزالى على الفلسفة والفلاسفة ، فإن هذا يعد سبباً خاصاً ؛ إذ لا يمكن بطبيعة الحال القول بذلك بالنسبة للكندى أو الفارابى ؛ فالبيئة غير البيئة ، والعصر غير العصر .

ونود أن نؤكد من جانبنا قبل تحليلنا لموضوع التوفيق بين الدين والفلسفة أو بيان مدى اتفاق العقل والشرع عند فيلسوفنا ابن طفيل ؛ والكشف عن الأبعاد الميتافيزيقية فى هذا الموضوع ، على ما سبق أن أشرنا إليه فى بداية دراستنا لمذهب ابن طفيل وهو أن المقصد الأساسى الذى سعى إليه ابن طفيل من قصته الفلسفية لم يكن بالتوفيق بين الدين والفلسفة . صحيح أن ابن طفيل — كما سنرى من خلال شخصيات حى وأبسال وسلامان قد سعى إلى التوفيق . وصحيح أن ابن طفيل — كما سبق أن بينا قد سعى الى التقريب بطريق غير مباشر بين الجانب الفلسفى والجانب الدينى ، كما يبدو ذلك فى دراسته لمشكلات ميتافيزيقية كمشكلة حدوث العالم وقدمه ، وأدلة وجود الله وغيرها من مشكلات ولكن فرق وفرق كبير بين أن يسعى الفيلسوف الى التوفيق بصورة أو بأخرى ؛ وبين القول بأن الغرض الرئيسى والأساسى الذى سعى اليه ابن طفيل من وراء وضع قصته الفلسفية هو التوفيق .

أن قصة حى بن يقظان كأى كتاب يتركه لنا الفيلسوف ويعرض لنا فيه مذهبه الفلسفى بطريقة شاملة ، مذهبه فى الطبيعة ومذهبه فيما بعد الطبيعة ؛ الى آخر هذه المجالات ولكن أن نقول بأن الهدف الأساسى من هذه القصة هو التوفيق ؛ فإن هذا نعتبره من جانبنا بعداً عن الواقع الى حد كبير . أننا اذا قلنا بأن موضوع التوفيق كان يتبلور حول شخصيات ثلاثة ؛ فإن ابن طفيل لم يتكلم عن هذا المجال الا فى آخر قصته الفلسفية وفى قليل من الصفحات ؛ بينما نجده يتحدث فى عشرات الصفحات من قصته الفلسفية عن المادة والصورة والنفس والله كيفية تطور حى من المادة الى العقل ؛ من المحسوس الى اللامحسوس .

فكيف إذن يقال أن الغرض الأساسي من قصته هو التوفيق . وهل إذا بحث الكندى فى موضوع التوفيق فى بعض صفحات في كتبه ، هل نقول أن الغرض الأساسي من فلسفة الكندى هو التوفيق . هل إذا ترك لنا ابن رشد كتاباً هو فصل المقال يعالج فيه موضوع التوفيق ، هل نقول أن الغرض الرئيسى من فلسفة ابن رشد هو التوفيق . أن موضوع التوفيق عند أى فيلسوف يبحثه يمثل بعداً واحداً من أبعاد كثيرة متعدده يبحث فيها الفيلسوف ، وهذه الأبعاد تمثل النسق الفلسفي عند هذا الفيلسوف أو ذاك .

معنى هذا أننا إذا كنا نجـــد فريقاً من الدارسين قد ذهب إلى أن الهدف الأساسي أو الغرض الرئيسى من وضع ابن طفيل لقصته الفلسفية ، هو التوفيق ، فإننا نقول لهم لكم رأيكم ولنا رأينا . أننا نختلف مع هؤلاء الباحثين فى رأيهم الذى ذهبوا إليه قلباً وقالباً .

بعد هذا نود أن نشير إلى أن الدارس لقصة حى بن يقظان ، وخاصة فى المواضع التى حاول فيها فيلسوفنا ، التوفيق بين المجال الفلسفي والمجال الدينى ، يلاحظ أنه كان مستفيداً فى مجال التوفيق من بعض الفلاسفة الذين سبقوه ، كما يوجد نوع من التقارب بين رأيه وأراء فلاسفة آخرين . فإذا كان ابن طفيل قد استفاد من المحاولات السابقة عليه بصورة أو بأخرى ، فإن بعض أفكاره قد وجدت صداها لدى ابن رشد على سبيل الخصوص ، إذ أنه هو الآخر قد استفاد من بعض المحاولات التى سبقته ومن هذه المحاولات محاولة ابن طفيل .

أن ابن طفيل — شأنه فى ذلك شأن أى فيلسوف آخر — لم يبدأ من فراغ ، بل أنه كان مطلعاً فى أغلب الظن على الكثير من الآراء التى سبقتـــه ، أما بطريقة مباشرة أى من خلال كتب الفيلسوف نفسه ، أو بطريقة غير مباشرة ، أى من خلال ما ذكره المؤرخون والمفكرون عن هذا الفيلسوف أو ذاك من الفلاسفة الذين سبقوه . وقد سبق أن بينا حين عرض موقف ابن طفيل النقدى تجاه بعض

الفلاسفة الذين سبقوه أنه كان مطلعاً على كثير من الآراء التى قال بها هؤلاء الفلاسفة من أمثال الفارابى وابن سينا .

ونريد أن نقف وقفة قصيرة عند بعض الأفكار الرئيسية التى نجدها عند فلاسفة ومفكرين سبقوه فى مجال التوفيق . ولا نقصد من ذلك أنه كان بالضرورة مطلعاً على آراء كل هؤلاء المفكرين والفلاسفة ، بل قصدنا أن يدرك الدارس بعد تحليل ما اوله ابن طفيل ، مدى التقارب أو الإبتعاد بين آرائهم وآراء فيلسوفنا ابن طفيل .

فالكندى قد دافع عن الفلسفة والإشتغال بها ، وبين لنا أن مقصد الفيلسوف نظرياً وعملياً يعد مقصداً مشروعاً ، لأنه يسعى إلى الحق (الجانب النظرى) ويسعى إلى العمل به (الجانب العملى) . كما بين لنا أن من واجبنا شكر الفلاسفة لأنهم . ومن واجبنا أيضاً البحث عن الحقيقة كحقيقة ، أى بصرف النظر عن مصدرها ، سواء جاءت إلينا من بلاد اليونان أو من بلاد العرب ، بالإضافة إلى أنه حاول التقريب بين ما يصل إليه الفيلسوف عن طريق العقل والإكتساب والتحصيل وبين ما يصل إليه النبى عن طريق الوحى . وإذا كنا نجد خلافاً بينهما فإن الخلاف هو فى المصدر وليس فى الآراء .

وحاول الفارابى أيضاً من خلال كثير من كتبه كآراء أهل المدينة الفاضله ، وكتاب الحروف ، التوفيق بين المجالين . وقد ظهر هذا التوفيق فى آراء كثيرة قال بها فى مجال دراسته للنبوة والتفرقة بين العامة والخاصة والعلم الإلهى وصلة الله بالعالم إلى آخر هذه المشكلات التى تعد فى جوهرها مشكلات ميتافيزيقية ، والتى بحث فيها الفارابى وقد لنا فيها رأياً كان يعبر من بعض زواياه وأبعاده عن المزج بين الجانب الدينى والجانب الفلسفى .

كما حاول اخوان الصفا فى المشرق العربى ، التوفيق بين بعض الجوانب الدينية

والجوانب الفلسفية . أننا إذا كنا نجد هدفاً سياسياً سموا إليه من وضعهم للرسائل التي تركوها ، فإننا نجد أيضاً هدفاً دينياً يتمثل من بعض جوانبه ، في التوفيق بين الدين والفلسفة ، تارة والتوفيق بين الأديان المتعددة تارة أخرى .

أن حديثهم عن الصفات الإلهية وكيفية صدور الموجودات عن الله تعالى وغيرها من مشكلات يبين لنا كيف حاولوا التوفيق بين المجالين .

وما يقال عن الكندى والفارابي واخوان الصفا ، من حيث محاولة كل منهم التوفيق يقال عن ابن سينا ، فيلسوف المشرق العربى . أن الدارس لكتبه كالشفاء والنجاة والإشارات والتنبيهات ، يجد من جانبه محاولة للتوفيق . صحيح أنه لا يخصص مبحثاً مستقلا لدراسة هذا الموضوع ، ولكن التوفيق قد ظهر عنده من خلال تحليله لبعض المشكلات الفلسفية ومنها مشكلة العلم الإلهى ومشكلة النبوة ومشكلة الخلود .

ونجد أيضاً عند مسكوية أحد مفكرى بلاد المشرق العربى ، والذى أهتم بمجال الأخلاق اهتماماً كبيراً ، محاولة من جانبه للتوفيق بين الدين والفلسفة ، وذلك عن طريق بيانه حاجه الناس إلى الأنبياء ، وتقريبه بين الحقائق التى يصل إليها النبى ، والحقائق التى يصل إليها الفيلسوف ، رغم أن الطريق أو المصدر عند النبى يختلف عن الطريق أو المصدر عند الفيلسوف .

كما بين لنا مسكوية كيف يقدم الفلاسفة أكثر من دليل على وجود الله ، ويثبتون خلود النفس وسعادتها أو شقاءها فى العالم الآخر ، وكل هذه جوانب يدعو إليها النبى اعتماداً على الوحى .

بل أننا إذا انتقلنا من المشرق العربى إلى المغرب العربى ، فإننا لا نعدم وجود مفكرين قد حاولوا التوفيق بين الدين والفلسفة .

أننا إذا كنا نجد فى بلاد الأندلس مفكرين يمثلون المدرسة الأفلاطونية

الحدثة كأبن مسرة ومدرستة على سبيل المثال ، فإننا نجد مفكرين يمثلون الإتجاه المشائى الأرسطى ، ومنهم من حاول التوفيق بين الجانب الدينى والجانب الفلسفى وأن كان هذا التوفيق قد ظهر عند بعضهم بصورة غير مباشرة .

فالبطليوس على سبيل المثال والذى كان معاصراً لفيلسوفنا ابن باجة ، أول فلاسفة المغرب العربى ، قد أشار إلى موضوع التوفيق بصورة أو بأخرى من خلال دراسته لكثير من المشكلات الفلسفية ، كخلود النفس وكيفية وجود العالم عن الله ، وأيضاً فى دفاعه عن قدامى الفلاسفة ، وكل ذلك يظهر فى كتابه « الحدائق فى المطالب العالية الفلسفية العويصة » .

كانت توجد إذن محاولات للتوفيق سابقة لمحاولة ابن طفيل ، سواء قام بهذه المحاولات فلاسفة ومفكرون فى المشرق العربى ، أقام بها مفكرون عاشوا فى البلاد التى عاش فيها فيلسوفنا ، بلاد المغرب العربى .

وإذا قارن الدارس بين محاولات هؤلاء الفلاسفة والمفكرين الذين أشرنا إليهم ، وبين آراء ابن طفيل فى مجال التوفيق ، سيجد أن ابن طفيل قد استفاد من بعض الأفكار التى قال بها هؤلاء المفكرون ، وأن كان قد استطاع أن يقدم لنا محاولة لا تعدم الكثير من أوجه الإصالة والدقة ، بحيث تعد من بعض جوانبها محاولة فريدة .

ثانياً : محاولة ابن طفيـــل :

لننتقل الآن إلى تحليل محاولة ابن طفيل فى مجال التوفيق بين الدين والفلسفة تلك المحاولة التى نجدها فى فى الصفحات الأخيرة من قصته (حى بن يقظان) .

لقد أراد ابن طفيل أن يبين لنا أن ما توصل إليه « حى بن يقظان » بمفرده عن طريق التفكير والتأمل فى جزيرته التى عاش فيها بمفرده متوحداً ، لا يخالف الدين كما أراد أن يبين لنا الفرق بين الطريق الذى يعتمد على التأويل والتأمل

فى المعانى الروحانية والطريق الذى يلتزم بالإعتماد على ظاهر الآيات .

ولكى يبين لنا ابن طفيل ، هذه الجوانب ، نجده يتخيل وجود جزيرة قبرص من الجزيرة التى نشأتها حى بن يقظان ، انتقلت إليها ملة من الملل الصحيحة المأخوذة عن بعض الأنبياء المتقدمين .

وكانت هذه الملة تعتمد فيما تعتمد على الأمثال الضرورية التى تعطى خيالات تلك الأشياء لتقريب المعنى إلى الجمهـــور ، وما زالت تلك الملة تنتشر وتقوى حتى حمل ملك هذه الجزيرة ، الناس على الإلتزام بها .

فى هذه الجزيرة نشأ فتيان من أهل الفضل والرغبة فى الخير ، أحـــدهما يسمى أبسالا ، والآخر يدعى بسلامان ، وقد قبـــلا تلك الملة والتزما بجميع شرائعها والمواظبة علي جميع أعمالها ، واتفق الأثنان على ذلك .

ويذكر ابن طفيل أن كلا من أبسال وسلامان ، كانا يتفقا أحياناً فى الألفاظ التى وردت فى الشريعة والخاصة بصفات الله تعالى وملائكته وعلى أى صـــورة سيكون الخلود والثواب والعقاب .

بيد أن كان يوجـــد خلاف بين كل من أبسال وسلامان فيما يتعلق بالتأويل وذلك رغم اتفاقهما.معاً على الإلتزام بهذا الدين .

أن أبسال كان أشد تمسكا بالتأويل ومتعباً عن المعنى الباطنى لا الظاهرى وباحثاً عن المعانى الروحانيـــة ، وذلك على العكس من سلامان ، الذى كان أكثر احتفاظاً وتمسكا بالظاهر ، ومبتعداً بذلك عن التأويل والتأمل . وكلاهما مجد فى عمالأل الظاهرة ومحاسبة النفس ومجاهدة الهوى .

ولما كانت هناك أقوال فى الشريعة تحمل على العزلة والإنفراد ، وكيف أن الفوز والنجاة يرتبطان بهما ، وأقوال أخرى تحمـــل على المعاشرة وملازمة

الجماعة ، فإننا نجد أبسال متعلقاً بطلب العزلة لما كان فى طباعه من التمسك بالتفكير والتأمل فى معانى الأشياء ، وانفراده يساعده على ذلك ، أما سلامان فكان متعلقا بالجماعة ، لأنه كان بطبعه بعيداً عن التأمل والتفكير ، وملازمته للجماعة تبعد عنه الشكوك والظنون .

ومعنى هذا أن أبسال يمثل رجل الدين الملتزم بالتأويل والتعمق فى المعانى الروحانية ، أما سلامان فكان يمثل الفقية الذى يبتعد عن التأويل ، متمسكا بذلك بالمعنى الظاهرى .

وكان هذا الإختلاف فى الرأى أو الإتجاه بين كل من أبسال وسلامان سبب افتراقهما وكان أبسال قد سمع عن الجزيرة التى نشأ بها حى بن يقظان وعن هوائها المعتدل وخصب أرضها ، وكيف أن الانفراد بها يتناسب وميله للتفكير والتأمل ، فصمم على الرحيل إليها واعتزال الناس طوال ما أربقى له العمر . وقد تم رحيله إليها تاركا صاحبه سلامان .

ظل أبسال بتلك الجزيرة يعبد الله ويعظمه ويقدسه ويفكر فى أسمائه الحسنى وصفاته دون أن يشغله عن ذلك شاغل . وقد ظل على تلك الحال مدة وهو فى أتم غبطة وسعادة ، وأعظم أنس بمناجاه ربه ، وخاصة أنه كان كل يوم يشاهد من الألطاف الإلهية ما ييسر له معيشته ، وهذا مما يثبت يقينه ويقوى اعتقاده بالله تعالى .

يبين لنا ابن طفيل أن « حى بن يقظان » كان فى تلك المدة شديد الاستغراق فى مقاماته الكريمة ، وكان لا يترك المغاردة التى يعيش فيها إلا مره فى الأسبوع لتناول غذائه ، ولذلك لم يعثر عليه أبسأل أو وهلة ، بل كان يطوف بأرجاء الجزيرة ولا يرى أحداً من الآدميين ولا أثر يدل على وجود أناس ، وكان يسر بذلك ، إذ أن ذلك يتفق والعزلة والانفراد ، حتى خرج « حى » يوما للبحث عن غذاء له ، وحينئذ أبصر كل منهما الآخر .

لم يسله أبسال فى أن حيا من عباد الله المنقطعين للعبادة والعزلة ، وقد طلب المقام بتلك الجزيرة كما فعل هو .

هذا ماكان يرجحه أبسال : أما حى فلم يدر شيئاً عن أبسال ، إذا أنه لم يكن قد رأى آدمياً فى جزيرته قبل ذلك . إنه لم يصادف إلا الحيوانات الموجودة فى الجزيره وصورة أبسال تختلف عن صورة الحيوانات التى يشاهدها فى الجزيرة .

وقد ولى أبسال منه هارباً ، حتى لا يشغله ذلك عن الله وانقطاعه للعبادة ، ولكن « حيا » أخذ فى اقتفاء أثره بدافع البحث عن حقائق الأشياء وحب الاستطلاع وقد اقترب منه بعد ذلك ، وقد أخذ فى الصلاة والقراءة والدعاء والبكاء ، فسمع حى صوتاً حسناً ، وحروفاً منظمة لم يعهد مثلها من صنوف الحيوانات ، ووجد أن مشكلة وتخطيطه يشبهان شكله ، وأن الغطاء الذى يرتديه أبسال ، ليس جلداً طبيعياً كما ظن قبل ذلك ، وإنما هو رداء مثل ردائه .

وقد حرص حى بدافع حب **الاستطلاع** أن يرى ما عند أبسال ، والسبب الذى يؤدى به إلى البكاء ، والتضرع إلى الله ، وبعد محالاوت من جانبه التقى به واطمأن كل منهما للآخر ، إذ تأكد أبسال رغم أصوات حى التى تشبه أصوات الحيوانات ، أنه لا يريد سوءاً ولكنهما كانا لا يتفاهمان نظراً لأن حيا لم يتعلم إلا لغة الحيوانات .

بيد أن أبسال شرع بعد ذلك فى تعليمه الكلام تدريجياً بأن يشير إلى أعيان الموجودات وينطق بأسمائها ، ويكرر علية ، ويحمله على النطق ، فينطق بها قارناً النطق بالإشارة . وهكذا أخذ فى تعليمه ، حتى تعلم حى الأسماء كلها فى أقرب مدة .

أصبح التفاهم بينهما بعد ذلك ممكناً ، فأخذ أبسال يسأل حيا عن شأنه وكيف وصل إلى تلك الجزيرة ، وعرف منه أنه لايدرى لنفسه إبتداء ولا أباد ولا ما أكثر من الظبية التى قامت بتربيته ، وكيف ترقى بالمعرفة حتى انتهى إلى درجة الوصول .

وعندما سمع أبسال من حى بن يقظان ، وصف تلك الحقائق والذوات التى تعد مفارقة للعالم المحسوس ، والعارفة بالذات الإلهيه ، ووصف ذات الحق تعالى لم يشك

فى أن جميع الأشياء ال جاءت فى شريعته والتى تتعلق بالله تعالى وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر والجنة والنار ، إنما هى أمثلة لهذه التى شاهدها حى بن يقظان ، وعندئذ تطابق عنده المعقول (التفكير النظرى) والمنقول (الجانب الدينى) وأصبحت طرق التأويل قريبة بالنسبة له ، وتبين له كل مشكل فى الشرع وانفتح له كل مغلق وغامض فى الشرع وصار من أولى الألباب وعند ذلك نظر إلى حى بن يقظان نظرة تعظيم واحترام وتحقق عنده أن من أولياء الله الذين لاخوف عليهم ولا هم يحزنون والتزم بخدمته والاقتداء به والأخذ بإشاراته فيما تعارض عنده من الأعمال الشرعية التى كان قد تعلمها فى ملته قبل أن يصل إلى تلك الجزيرة التى قابل فيها حى بن يقظان .

لقد أخذ حى بعد ذلك يسأل أبسال عن أمره ، فوصف له أبسال شأن الجزيرة التى قدم منها وكيف كانت أحوال الناس فيها قبل وصول الدين إليهم ، وكيف هى الآن بعد وصول الدين . إليها . ووصف له أيضاً جميع ماورد فى الشريعة من أمور تتعلق بوصف العالم الإلهى ، والجنة والنار والبعث والحساب والميزان . ففهم حى هذه الأمور كلها ولم ير فيها شيئاً يخالف ماتوصل إليه عن طريق مشاهداته وتفكيره ، وعلم أن الذى وصف ذلك وجاء به ، محق فى وصفه ، صادق فى قوله ، رسول من عند ربة فآمن وصدقه وشهد برسالته .

وسأله حى بعد ذلك عن الفرائض والعبادات ، فوصف أبسال له الصلاة والزكاة والصيام والحج وغير ذلك من الأعمال الظاهرة ، وقد تلقى حى ذلك كله والتزم به وأخذ نفسه بأدائه امتثالا للأمر الذى صح عنده صدق قائله . غير أنه كان يتعجب من أمرين ولا يدرى وجه الحكمة فيهما .

(أ) لم ضرب الرسول الأمثال للناس فى كثير مما وصف به أمر العالم الإلهى وأضرب عن المكاشفة ، حتى وقع الناس فى التجسيم واعتقاد أشياء فى ذات الحق هو منزه عنها وبرىء منها ؟ وكذلك فى أمر الثواب والعقاب .

(ب) لم اقتصر على هذه الفرائض والعبادات وأباح الاقتناء للأموال والتوسع فى المأكل ، حتى يفرغ الناس للاشتغال بالباطل والابتعاد عن الحق ؟

وكان رأى « حى » هو ألا يتناول أحد شيئاً من الطعام إلا أقل القليل ، وأما الأموال فلم يكن لها معنى عنده .

لقد كان يرى ما فى الشرع من الأحكام فى أمر الأموال كالزكاة وتشعبها والربا والعقوبات يرى فى ذلك كله تطويلا ويبدى دهشته لذلك كله ، إذ أنه كان يعتقد أن الناس كلهم يتمتعون بفطر فائقة وأذهان ثاقبة ونفوس حازمة ، ولم يكن يدرى ما هم عليه من البلادة والنقص وسوء الرأى وضعف العزم ، وأنهم كالأنعام بل هم أضل سبيلا .

لقد اشتد إشفاق حى بن يقظان على الناس وطمع أن تتم نجاتهم على يديه ، وأراد أن يصل إليهم لكى يبين لهم ما يعتقد به ويكشف لهم عن الحقيقة ، وتحدث مع أبسال فى ذلك وأصر على الوصول إليهم فى الجزيرة التى يعيشون فيها ، رغم أنه علم من أبسال ماهم عليه من نقص الفطرة والإعراض عن أمر الله . وطمع أبسال أن يهدى الله على يديه طائفة من معارفه المريدين وقد رحلا إلى الجزيرة التى جاء منها أبسال عن طريق سفينة فى البحر تصادف أن ضلت مسالكها ودفعتها الرياح وتلاطم الأمواج إلى ساحل الجزيرة التى يقيم بها حى .

لقد دخلاجزيرة أبسال واجتمع أصحاب أبسال به فعرفهم بحى بن يقظان وقد احترموه أحتراماً كبيراً ، وعرفه أبسالأن هذه الطائفة من أصحابه هم أقرب إلى الفهم والذكاء من غيرهم من الناس ، بحيث إذا عجز عن تعليمهم . فإنه يكون بالتالى أكثر عجزاً بالنسبة لعامة الجمهور الذى يعتبرون أقل منهم فهماً .

لقد شرع حى فى تعليمهم وأخذ فى الترقى عن الظاهر قليلا ، حتى يبين لهم عن طريق التأويل ، أموراً غير الأمور التى يفهمونها ، وعندئذ ، وعندئذأخذوا فى الانقباض عنه والاشمئزاز من الأمور التى يحاول تعليمهم إياها وأصبحوا ساخطين عليه فى قلوبهم وإن كانوا يتظاهرون بالرضا إكراماً له لأنه يعد غريباً بينهم ومراعاة لحق صديقه أبسال الذى كان يعيش معهم قبل رحيله إلى جزيرة حى .

لقد حاول «حى» مراراً وتكراراً أن يبين لهم الحق سراً وجهاراً ، ولكنهم

كانوا ينفرون منه ويبتعدون عنه ، فيئس من إصلاحهم وفقد الأمل فى صلاحهم لقلة قبولهم ونقص فهمهم .

يقول ابن طفيل : لقد تصفح « حى » طبقات الناس بعد ذلك فرأى كل حزب بما لديهم فرحون قد اتخذوا إلهم هواهم ، ومعبودهم شهواتهم ، وتهالكوا فى جمع حطام الدنيا وألهاهم التكاثر حتى زاروا المقابر لا تنجح فيهم الموعظة ولا تعمل فيهم الكلمة الحسنة ولا يزدادون بالجدل إلا إصراراً . وأما الحكمة فلا سبيل لهم إليها ولا حظ لهم منها ، قد غمرتهم الجهالة وران على قلوبهم ما كانوا يكسبون (ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى أبصارهم غشاوة ولهم عذاب عظيم) .

والواقع أن « حيا » قد رأى بعد محاولاته هذه مع أهل تلك الجزيرة ، أنهم لا يتمسكون من ملتهم إلا بالدنيا . وتأكد له على وجه اليقين أن مخاطبتهم بطريق المكاشفة غير ممكنه ، وأن تكليفهم من العمل فوق هذا القدر لا يتفق ، وأن حظ أكثر الجمهور من الانتفاع بالشريعة إنما هو فى حياتهم الدنيا ليستقيم له معاشه .

ويبين لنا ابن طفيل على لسان حى أنه لا يفوز بالسعادة الأخروية إلا القليل النادر وأما من طغى وآثر الحياة الدنيا فإن الجحيم هى المأوى .

ولا يخفى علينا ابن طفيل يأسه بالنسبة لمسلك أكثر الناس وكيف أن أعمالهم يسودها الجانب الحسى .

يقول ابن طفيل : أى تعب أعظم وشقاوة أطم ، ممن اتصفحت أعماله من وقت انتباهه من نومه إلى حين رجوعه إلى الكرى ، لا تجد منها شيئاً إلا وهو يلتمس بها تحصيل غاية من هذه الأمور المحسوسة الخسيسة ، أما مال يجمعه أو لذة ينالها أو شهوة يقضيها أو غيظ يتشفى به أو جاه يحرزه أو عمـــل من أعمال الشرع يتزين أو يدافع عن رقبته وهى كلها ظلمات بعضها فوق بعض فى بحر لجى .

لقد أدرك « حى » أحوال الناس وكيف أن أكثرهم بمنزلة الحيوان غير الناطق ومن هنا فإن الحكمة كلها والهداية والتوفيق فيما نطقت به الرسل ، ووردت به

الشريعة ولا يمكن غير ذلك ، ولا يحتمل المزيد عليها ، فلكل عمل رجال وكل ميسر لما خلق له .

وفى نهاية محاولاته مع الجمهور ، نجده يتجه إلى سلامات وأصحابه معتذراً عما تكلم به معهم ، وقد عرفهم أنه قد رأى مثل رأيهم واهتدى بمثل هديهم وأوصاهم بعدة وصايا منها :

(أ) التمسك بما هم عليه من التزام حدود الشرع والأعمال الظاهرة .

(ب) قلة الخوض فيما لا يعنيهم .

(ج) الإيمان بالمتشابهات والتسليم والإعراض عن البدع والأهواء .

(د) الاقتداء بالسلف الصالح وترك الأمور المحدثة .

(هـ) تجنب ما عليه جمهور العوام من إهمال الشريعة والإقبال على الدنيا .

لقد ودع حى بن يقظان ، سلامان وأصحابه واتجه وصاحبه أبسال إلى جزيرتهما وطلب « حى » مقامه الكريم ، واقتدى به أبسال الذى كان يتمسك — كما قلنا بالتأمل فى المعانى الروحية للدين وعدم الوقوف عند الظاهر وقد أخذ كل منهما فى عبادة الله بتلك الجزيره حتى أتاهما اليقين .

هذا ما نجده فى قصة « حى بن يقظان » متعلقاً بمحاولة ابن طفيل التوفيق بين الدين والفلسفة ، وقد فرق خلالها بين مسلك الفيلسوف الذى يؤمن إلى حد كبير عن طريق التفكير العقلى النظرى المجرد ، أى المسلك البرهانى .

نقول إلى حد كبير ، نظراً لأننا لانعدم حديثاً من جانب ابن طفيل ، على أثناء تحليله لهذا المسلك ، عن الاتصال والكشف ، وإن كان اتصالا نظرياً عقلياً ، وليس اتصالا يقوم الذوق والوجد والمشاهدة القلبية .

لقد فرق حى بن يقظان كما قلنا بين هذا المسلك ، مسلك الفيلسوف ، و بين

مسلك رجل الدين الذى يتخذ التأويل منهجاً له ويتعمق فى المعانى الروحانية ومسلكه رغم اختلاف المصدر ، يعد قريباً من مسلك الفيلسوف ، ومسلك ثالث هو مسلك الفقيه الذى يبتعد على العكس من المسلك السابق — عن التأويل ، أى يكون متمسكا بالظاهر أما المسلك الأخير ، أى المسلك الرابع ، فهو مسلك هولاء الناس الذين حاول حى أن يبين لهم حقائق الأشياء ، ولم يوفق فى ذلك ، نظراً لما هم عليه من التعلق بالجوانب الحسية ، ومن هنا نجدهم يؤمنون عن طريق التقليد .

ونود أن نشير إلى أن الغزالى فى معرض حديثه عن مراتب الإيمان ، قد بين لنا أن هذا الطريق ، طريق التقليد يعد أقل مراتب الإيمان ، إذا قارنا هذه الرتبة بمرتبة علماء الكلام ومرتبة الصوفية .

كما فرق لنا ابن رشد بعد ذلك بين المسلك الإقناعى بالنسبة للعامة والمسلك الجدلى بالنسبة لعلماء الكلام والمسلك البرهانى بالنسبة للفيلسوف ، ولا شك أن محاولة ابن رشد — كما سبق أن أشرنا — تقوم من بعض زواياها على الاستفادة من المحاولة التى قام بها فيلسوفنا ابن طفيل .

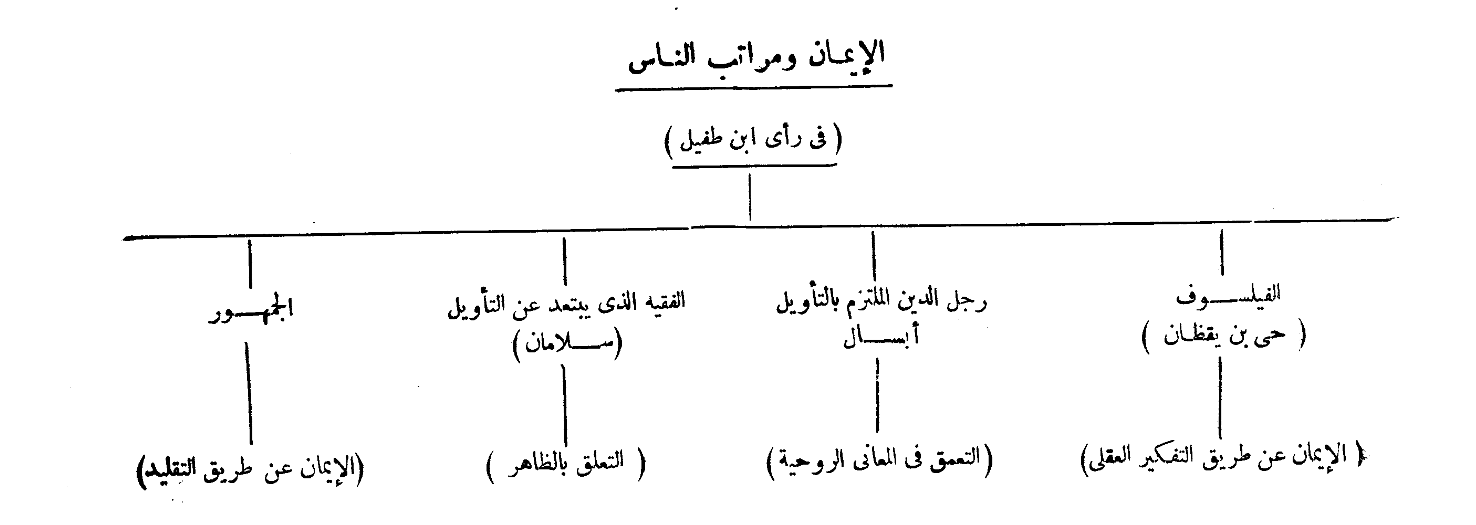
أكثر من مسلك إذن نجد ابن طفيل يشير إليه . ويمكن القول بأن المسلك الأول يعد مسلك « حى » .

والمسلك الثانى هو مسلك أبسال ، وخاصة إذا وضعنا فى الاعتبار أنهما أتفقا فى كثير من الجوانب ، ورحلا معاً إلى الجزيرة التى كانا يقيمان فيها لكى يتفرغا للتأمل والعبادة ؛ تلك الجزيرة التى كان يهيم فيها حى بن يقظان بمفرده قبل أن يرحل إليها أبســال .

والمسلك الثالث هو مسلك سلامان ، إذ كان على العكس من صاحبه أبسال ، متعلقاً بالظاهر ومتمسكاً به ومبتعداً عن الاتجاه إلى التأويل . لقد كان رجلا اجتماعياً يخالط الجمعة ولا شأن له بشئون الفكر النظرى المجرد ؛ ولم يكن بالتالى

رجلا يحب الغربة والتوحيد ، تلك التي يهواها ويعشقها الفيلسوف لأنها تساعده على التأمل .

ولا شك أن الدارس لأبعاد تلك المحاولة — بصرف النظر عن مدى صوابها أو خطئها يدرك تمام الإدراك الجهد الكبير الذى قام به فيلسوفنا ابن طفيل فى فى تصوير هذا الجانب ، الذى يعد جانباً ميتافيزيقيا ونعنى به جانب التوفيق ، كما يدرك مدى إطلاعه على كثير من المحاولات التى سبقته واستفادته منها بصورة أو بأخرى من صور التأثر والاستفادة .


الإيمان ومراتب الناس
(في رأى ابن طفيل)
الفيلسوف
(حى بن يقظان)
(الإيمان عن طريق التفكير العقلى)
رجل الدين الملتزم بالتأويل
أبسال
(التعمق فى المعانى الروحية)
الفقيه الذى يبتعد عن التأويل
(سلامان)
(التعلق بالظاهر)
الجمهور
(الإيمان عن طريق التقليد)

الموضوع الحادى عشر

حياة ابن رشد الفكرية ونكبته

القسم الأول : ابن رشد وجوانب حياته الفكرية

أولا : نشأة ابن رشد وثقافته .

ثانياً : أشتغاله بالطب .

ثالثاً : شرحه لأرسطو .

رابعاً : رده على ابن سينا والغزالى واتخاذه موقفاً خاصاً به .

خامساً : نكبة ابن رشد .

أولا : نشأة ابن رشد وثقافته :

ولد ابن رشد ٥٢٠ هـ — ١١٢٦ م . وقد درس ابن رشد الفقه المالكى وتعمق فى دراسة الفقه تعمقاً أدى إلى وضع كتابه « بداية المجتهد ونهاية المقتصد في الفقه كما تولى ابن رشد وظيفة القضاء ووصل إلى منصب قاضى القضاة وذلك فى أيام — الخليفه يوسف بن عبد المؤمن .

ولم يقتصر ابن رشد على دراسة الفقه بل درس كافة العلوم التى كانت معروفة فى عصره كعلم الكلام والفلسفة والطب وغير ذلك من علوم شتى .

ومن الأمور الهامة فى حياة ابن رشد اتصاله بالخليفة أبى يعقوب يوسف أبى محمد عبد المؤمن . وكان لهذا الخليفة ميلا إلى الاهتمام بالعلماء وجمع الكتب فى كثير من أقطار البلاد .

والذى قدمه وعرف الخليفة به هو الفيلسوف ابن طفيل . وقد طلب ابن طفيل بعد ذلك من ابن رشد بناء على رغبة الخليفة شرح كتب ارسطو .

أما نكبة ابن رشد فقد حدثت فى عهد ابن هذا الخليفة وهو أبو يوسف المسمى المنصور وقد أشرنا إلى ذلك فيما سلف .

وقد اختلفت الآراء حول سبب نكبة بين القول بعامل دينى أو القول بعامل سياسى ونرجح من جانبنا أن السبب الرئيسى لنكبته إنما هو العامل الدينى فهو أبرز من العامل السياسى وقد سبق أن أشرنا إلى ذلك .

وقد نفى ابن رشد بعد المحاكمة إلى بلدة اليسانة على مقربة من قرطبة ثم عفا عنه المنصور بعد ذلك وأخيراً كانت وفاة ابن رشد عام ٥٩٥ هـ — ١١٩٨ م .

ثانياً : أشتغاله بالطب :

صحيح أن شهرة ابن رشد فى مجال الطب لا تبلغ شهرة ابن سينا فى هذا الميدان

ولكن ابن رشد قد اهتم بدوره بدراسته مجال الطب وترك لنا مجموعة من الدراسات في هذا المجال ، أهمها كتابه القيم « الكليات »

ونود أن نشير إلى أن ابن رشد لم يخرج الطب عن مجال الفلسفة وذلك طبقاً للنظرة إلى الفلسفة فى عصره على أنها تبتلع كل العلوم فى جوفها .

ويحدد لنا ابن رشد موضوع صناعة الطب فيقول فى كتاب الكليات « أن صناعة الطب صناعة فاعلة عن مبادىء صادقة يلتمس بها حفظ بدن الإنسان وإبطال المرض ، وذلك بأقصى ما يمكن في واحد واحد من الأبدان . فإن هذه الصناعة ليس غايتها أن تبرىء ولا بد ، بل أن تفعل ما يجب بالمقدار الذى يجب وفى الوقت الذى يجب ثم تنتظر حصول غايتها .

كما أن ابن رشد يبين لنا العلاقة بين الطب والعلم الطبيعى . فهو يقول فى كتاب الكليات : «وينبغى أن تعلم أن صاحب العلم الطبيعى يشارك الطبيب ، إذ كان بدن الإنسان أحد أجزاء موضوعات صاحب العلم الطبيعى . لكن يفترقان بأن هذا ينظر فى الصحة والمرض من حيث هى أحد الموجودات الطبيعية . وينظر الطبيب فيهما من حيث يروم حفظ هذه وإزالة تلك .

ونود أن نشير إلى أن ابن رشد ينحاز دائماً إلى رأى أرسطو وذلك حين يرى مثلا أن القلب هو العنصر الأصلي والصدر لجميع وظائف الحياة الحيوانية فهو يقول فى كتاب الكليات : إنه يظهر أن الماشى فى حين مشية تنتشر فى بدنه حرارة لم تكن قبل . والعضو الذى من شأنه أن تنتشر منه الحرارة فى جميع البدن هو القلب ولا شك فيه ولذلك متى طرأ على الإنسان شىء يفزعه وانقبضت الحرارة الغرزية إلى القلب وارتعشت ساقاه حتى أنه ربما سقط ولم يقدر أن يتحرك .

ثالثاً : شرحه لأرسطو :

نقول ونكرر القول بأن الدراسة الصحيحة لمذهب ابن رشد لا بد أن تقوم أساساً على شرحه لأرسطو . فلا يوجد أدنى مبرر لأن نركز على مؤلفات كفصل

المقال ومناهج الأدلة . إذ أن هذه المؤلفات يجب أن تقف جنباً إلى جنب مع شروح ابن رشد على أرسطو فهو قد أودع الكثير من آرائه الحقيقية من خلال شروحه وتلاخيصه على أرسطو . أننا إذا أردنا أن نعرف مذهب ابن رشد الفيلسوف الذى يحتل مكانة كبيرة فى تاريخ الفلسفةالعربية ، فلا بد أن نرجع إلى تلك الشروح التى قام بها مفسراً ومؤولا مذهب أرسطو ومودعاً فى خلال التفسير والتأويل والشرح آراء خاصة به . فأبن رشد فى شروحه لم يقف عند متابعة أرسطو . إنه لم يتقيد بالنص لأنه لأرسطو ، فإن النفس البشرية — تطالب دائماً باستقلالها وإذا ما قيدتها بنص عرفت كيف تفعل بحرية فى تفسير هذا النص وإذا كان ابن رشد قد شرح أرسطو وتأثر به ، فإنه أستطاع أن يقيم مذهباً له

شرح ابن رشد أرسطو ثلاثة أنواع من الشروح : شرح أكبر وشرح وسيط وتلاخيص .

فى الشرح الأكبر يتناول فيلسوفنا فقرة فقرة من فقرات أرسطو ويأخذ فى شرحها وتفسيرها على وجه تفصيلى مميزاً بين كلام ارسطو وبين شرحه وتفسيره .

وفى الشرح الأوسط يورد أول النص الأرسطى ثم يأخذ فى شرح الباقى ودون أن يميز بين ما هو خاص به وبين ما هو خاص بفيلسوفه أرسطو .

وفى التخلص نرى أن ابن رشد يتكلم بأسمة الخاص فهو يضيف تارة ويحذف تارة أخرى ولا يتقيد بما هو موجود فى كتاب أرسطو ، بل يوضح فكرة أرسطو باللجوء إلى كتب أخرى لأرسطو .

ونود أن نشير أيضاً إلى أن ابن رشد يبدى أعجابه بأرسطو إلى أكبر حد .

يدلنا على ذلك ما يقوله ابن رشد فى كثير من شروحه ومؤلفاته . فهو مثلا فى مقدمة شرحه لكتاب الطبيعة يقول : « مؤلف هذا الكتاب أكبر الناس عقلا وهو الذى ألف فى علوم المنطق والطبيعيات ومابعد الطبيعة ، وأكملها . وسبب قولى هذا أن جميع الكتب التى ألفت قبل مجىء أرسطو فى هذه العلوم لا تستحق التحدث عنها » .

رابعاً : رده على ابن سينا والغزالى واتخاذه موقفاً خاصاً به .

حين يهاجم الغزالى رأياً للفلاسفة ، فإن ابن رشد يبين لنا أنه يجب التفرقة بين

فيلسوف وفيلسوف ، بمعنى أن الغزالى إذا كان يظن أنه رد على فلسفة أرسطو ، فإن هذا الرد يعد خاطئاً فيما يرى ابن رشد ، لأن الغزالى قد اعتمد على رأى إبن سينا لا رأى أرسطو الحقيقى .

وكثير من النظريات التى قال بها ابن رشد تخالف ماأرتآه ابن سينا قبله : فكم نجد عند ابن رشد من آراء تختلف اختلافاً كبيراً عما يقرره ابن سينا فى مذهبه

وابن رشد أيضاً قد رد على الغزالى رداً غاية فى العنف . والغزالى يستحق هذا الرد من جانب ابن رشد إذ أنه جانب الصواب فى كثير من آرائه ومن نقده للفلاسفـــة .

فالغزالى فى كتابه « فيصل التفرقة » ينادى بتكفير كل من يغير الظاهر بغير برهان قاطع كالذى ينكر حشرا الأجساد وينكر العقوبات الحسية فى الآخرة بظنون وأوهام واستبعادات بغير برهان قاطع ، إذ لابرهان على استحالة رد الأرواح إلى الأحياء ، وذكر ذلك عظيم الضرر فى الدين ، فيجب تكفير كل من تعلق به ، وهو مذهب أكثر الفلاسفة .

وهو أيضاً فى كتاب تهافت الفلاسفة ينتهى إلى تكفير الفلاسفة فى مسائل ثلاث هى قدم العالم والقول بأن الله لا يحيط علماً بالجزئيات الحادثة من الأشخاص وإنكارهم بعث الأجساد ونشرها .

وابن رشد يذهب إلى أن الغزالى لما كان قصده التشويش ، فإنه رجع فى كثير من الأحيان إلى الفارابى وابن سينا ، وهذا يعد خطأ فيما يرى ابن رشد ، إذ من الواجب الرجوع إلى مذهب أرسطو أو غيره من الفلاسفة مباشرة .

هذا بالإضافة إلى أن الفلاسفة إذا كانوا قد أخطأوا ، فإن هذا يجب ألا ينسينا أفضالهم . يقول ابن رشد : وإذا وضعنا أنهم يخطئون . أى الفلاسفة — فى أشياء من العلوم الإلهية فإنما يحتج على خطئهم من القوانين التى علمونا إياها فى علومهم المنطقية ونقطع أنهم لا يلزمونا على التوقيف على خطأ إن كان فى آرائهم ، فإن قصدهم

إنما هو معرفة الحق ، ولو لم يكن لهم إلا هذا القصد لكان ذلك كافياً فى مدحهم . مع أنه لم يقل أحد من الناس فى العلوم الإلهية قولا يعتد به . وليس يعصم أحد من الخطأ إلا من عصمه الله بأمر إلهى خارج عن طبيعة الإنسان وهم الأنبياء . فلا أدرى . ما حمل هذا الرجل على مثل هذه الأقاويل .

وإذا كان ابن رشد قد نقد ابن سينا والغزالى . فإنه لم يكتف بذلك ، بل إنه نقد كثيراً من آراء واتجاهات الفرق الكلامية والمتصوفين وغير ذلك من مذاهب وآراء لا يوافق هو عليها . والواقع أنه يتجه اتجاهاً خاصاً به . اتجاه يعتمد أساساً على البرهان لا على الخطابة والجدل .

خامساً : نكبة ابن رشد :

تمهيـــد :

قبل أن نتحدث عن أسباب هذه النكبة التى حدثت لفيلسوفنا ، نجد من المناسب لكى نتفهم العوامل الحقيقية لهذه النكبة — الرجوع إلى الوراء ، أيام أبى يعقوب بن عبد المؤمن وهو والد أمير المؤمنين الذى حدثت فى عهده نكبة فيلسوفنا .

تحدثنا كتب التاريخ أن هذا الأمير كان يؤثر العلوم والمعارف « إيثاراً شديداً وخاصة الفقه واللغة ثم رغب فى تعلم الفلسفة وأمر بجمع كتبها من كافة أرجاء البلاد يقول عبد الواحد المراكشى : لم يزل يجمع الكتب من أقطار الأندلس والمغرب ويبحث عن العلماء وخاصة أهل العلم والنظر ، إلى أن اجتمع له منهم مالم يجتمع لملك قبله من ملوك المغرب .

كما تحدثنا كتب التاريخ والتراجم ، إلى أن ممن صحبه من العلماء ، أبو بكر محمد ابن طفيل أحد فلاسفة المسلمين . وأبو بكر بن طفيل هذا ، هو الذى قدم له فيلسوفنا ابن رشد . إذ كان هذا الأمير شغوفاً بجمع العلماء من كل أقطار الأرض ، مثلما كان شغوفاً — كما قلنا — بجمع كتب الفلاسفة . يقول عبد الواحد أيضاً : ولم يزل أبو بكر هذا يجلب إليه العلماء من جميع الأقطار وينبهه عليهم ويحضه على إكرامهم والتنويه بهم وهو الذى نبهه على أبى الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن رشد ، فمن حينئذ عرفوه ونبه قدره عندهم .

أما عن تفاصيل تلك المقابلة بين أمير المؤمنين وفيلسوفنا ابن رشد وماذا حدث فيها ، فموجودة فى كتب التاريخ ويمكن الرجوع إليها ، وهى لا تهمنا فى بيان أسباب النكبة إلا من بعيد .

بيد أن ما يهمنا فعلا هو معرفة بداية شرحه لأرسطو . فقد رويت لنا كتب التاريخ أن أبا بكر بن طفيل أستدعى يوماً الفيلسوف ابن رشد وقال له : سمعت

اليوم أمير المؤمنين يتشكى من قلق عبارة أرسطو طاليس أو عبارة المترجمين عنه ، ويذكر غوض أغراضه ويقول : لو وقع لهذه الكتب من يلخصها ويقرب أغراضها بعد أن يفهمها فهماً جيد القرب مأخذه على الناس ، فإن كان فيك فضل قوة لذلك فأفعل ، وإنى لأرجو أن تفى به ، ولما أعلمه من جودة ذهنك وصفاء قريحتك وقوة نزوعك إلى الصناعة ، وما نعنى من ذلك إلا ما تعلمه من كبر سنى واشتغالى بالخدمة وصرف عنايتى إلى ما هو أهم عندى منه . قال ابن رشد : فكان هذا الذى حملنى تلخيص مالخصته الحكيم من كتب أرسطو طاليس .

هذا عن والد الأمير الذى حدثت فى عهده نكبة فيلسوفنا . فإذا أردنا أن نعرف أهم ما حدث فى عهده بالنسبة لفيلسوفنا ابن رشد ، قلنا أن ذلك يتلخص فى أنه هو الذى تعرف على فيلسوفنا من خلال ابن طفيل . كما أن فيلسوفنا قد بدأ فى عمل شرحة على أرسطو فى عهد هذا الأمير .

أما أبو يوسف يعقوب ابن يوسف بن المؤمن ، وهو الذى تولى مقاليد الحكم بعد وفاة أبيه ، فهو الذى حدثت فى أواخر عهد نكبة فيلسوفنا ونفيه (أنظر كتابنا : النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد) .

ويبدو لنا أننا إذا أردنا البحث عن عوامل سياسية ودينية تكمن وراء نكبة فيلسوفنا فلا مفر من البحث في الاتجاه الدينى عند هذا الأمير . ويمكننا أن نتعرف على ذلك من خلال النقاط الآتية : —

(١) فى معرض المقارنة بينه وبين أبيه يمكننا أن نقول أن الأب إذا كان قد فى البحث عن الفلاسفة ، فإن الابن قد اجتهد فى البحث عن الصالحين والأتقياء . يقول عبد الواحد : انتشر فى أيامه الصالحين والمتبتلين وأهل علم الحديث صيت ، وأقام لهم سوق ، وعظمت مكانتهم منه ومن الناس ، ولم يزل يستدعى الصالحين فى البلاد ، ويكتب إليهم يسألهم الدعاء ؛ ويصل من يقبل صلته منهم بالصلات المجزية .

(٢) إذا كان الأب لم يحاول حمل الرعية على الأخذ بظاهر القرآن ؛ فإن الابن

قد حمل الناس على هذا الظاهر . وقد أفاضت كتب التاريخ فى التدليل على هذا الإتجاه من جانب أبى يوسف . ففى أيامه انقطع علم الفروع كما أمر باحراق كتب المذهب المالكى كمدونه سحنون وكتاب ابن يونس بعد تجريدها مما فيها من أحاديث وآيات قرآنية . وكان قصده محو مذهب مالك وإزالته من المغرب مرة واحدة .

لعلنا بهذا نكون قد عرفنا الأحوال التى كانت سائدة أيام أبى يوسف ، وإتجاهه الدينى وسيرى القارىء كيف ان هذه الأحوال والظروف كانت من العوامل التى تختلف فيما بينها شدة أو ضعفاً ، والتى نتج عنها نكبة فيلسوفنا ابن رشد .

٢ — النفى إلى اليسانة :

قلنا ان نكبة فيلسوفنا ابن رشدقد حدثت أيام الأميرأبى يوسف بن عبدالمؤمن المنصور . فعندما عاد هذا الأمير من أحد حروبه المتعددة مع الادفلش (الفونس الثامن ملك قشتالة) ، تقدم إليه بعض أعداء ابن رشد ببعض الكتابات التى تحتوى طعنا فى عقيدته ودينه — سنعرض لها بعد قليل — ومنها ما كان بخطه كما يزعم بعض المؤرخين : وقد ترتب على ذلك نفيه إلى اليسانة وهى على مقربة من قرطبة . ثم عفا عنه المنصور قبيل موته بقليل ، حيث قدم إلى حضرة مراكس . وأخيراً توفى ابن رشد ليلة الخميس التاسعة من صفر عام خمس وتسعين وخمسمائة . ودفن كما يقول ابن الابار — بجبانة باب تاغزوت خارج مراكش ثلاثة أشهر ، ثم حمل إلى قرطبة فدفن فيها فى روضه سلفة بمقبرة ابن عباس .

ويجدر بنا قبل بيان أسباب وعوامل النكبة بصورة تفصيلية الإشارة إلى مسألة هامة ، وهى مسألة نفيه إلى اليسانة بالذات .

فقد ذهب بعض المؤرخين إلى أن إختيار اليسانة مقراً لمنفاه يرجع إلى قول البعض بأنه ينتسب إلى بنى إسرائيل . يقول الأنصارى : ثم أمر أبو الوليد بسكنى

اليسانة لقول من قال أنه ينتسب إلى بنى إسرائيل ، فأنه لا يعرف له نسبة في قبائل الأندلس .

وقد كانت هذه المسألة مثار مناقشات عديدة . منهم من يؤيدها ومنهم ينفيها ونكتفى في هذا المجال برأيين مختلفين . الأول هو رأى دوزى الذى يذهب فيه إلى القول بأن أعداء ابن رشد لم يبعدوا عن الصواب حين قالوا بهذه لقصة ،أى نسبوه إلى بنى إسرائيل . ودليل ذلك عند دوزى أن الأطباء والفلاسفة في الأندلس كانوا كلهم تقريباً من أصل يهودى أو نصرانى .

هذا بالإضافة إلى أن الذين ترجموا لابن رشد لم يذكروا إسم القبيلة العربية التى ينتسب إليها وهذا شىء يخالف ما جرت عليه العادة حين الترجمة لحياة الأعراب العريقى الأصل .

أما رينان فلا يرجع أقوال دوزى ويرى أن ما قام به فيلسوفنا من دور كبير فى تاريخ الأندلس لا يناسب الا واحداً ممن يعد عريقاً فى إسلامه وعروبته. كما أن الإحتجاج بمسألة الطب لا يعد دليلا قوياً . إذ أن الإشتغال بالطب بالأندلس لم يبدأ فى أسرة ابن رشد الا بابن رشد ، أى لم يزاوله جده ولا أبوه .

ونود أن نشير من جانبنا فى معرض دحض الحجج التى يذهب إليها أمثال دوزى والتى لا تستند إلى أساس ، إلى عدة أمور منها :

١ — من الثابت تاريخيا أن ابن رشد قد تولى منصب القضاء فى مختلف بلاد الأندلس وهذا المنصب كان يعد أرفع المناصب فى بلاد الأندلس. بل أنه تولى منصب قاض القضاة فى أيام الخليفة يوسف بن عبد المؤمن . ولا يخفى أن وصوله إلى هذا المنصب لم يكن ليتسنى له إذا كان ينسب إلى بنى إسرائيل .

٢ — أفاضت كتب التراجم فى بيان تعمق فيلسوفنا فى دراسة الفقة . فهو قد وضع

كتاباً قيماً فيه هو « بداية المجتهد ونهاية المقتصد » . وقد أصبح بذلك — على حد تعبير ابن أبي أصيبعه — أوحد عصره في علم الفقه والخلاف . بل أن من المؤرخين من يذهب إلى أن شهرة ابن رشد إنما ترجع أساساً إلى تفوقه في دراسة الفقه . وواضح ان ذلك أيضاً يتعارض مع ما يذهب إليه بعض المؤلفين من كونه ينتسب إلى بني إسرائيل .

٣ — سبب ثالث نسوقه للتدليل على رأينا . ان دوزى إذا كان يرى أن كتب التراجم لم تبين لنا القبيلة الإسلامية التي ينتسب إليها فيلسوفنا فانه قد خفي عليه أن حياة فيلسوفنا وفلسفته قد لاقت إهمالاً من جانب أبناء دينه ووطنه . وقد يكن هذا الإهمال قد إمتد بحيث لم تحفل كتب التراجم بذكر قبيلته الإسلامية .

٣ — المحاكمة :

لو رجعنا إلى كتب التراجم التي عنيت ببيان أخبار هذه المحاكمة وجدناها تذكر لنا أن بعض القوم من حساده سعوا لدى الأمير أبي يوسف ، ووجدوا طريقهم لذلك بعض التلاخيص التي قلنا أن فيلسوفنا كان يقوم شارحاً كتب أرسطو موضحاً لها . فهم قد أخذوا بعض التلاخيص وعليها بخطه بعض آراء القدماء في الفلاسفة وفيها يقول : لقد ظهر أن الزهرة أحد الآلهه ... « وأوقفوا أبا يوسف على هذه الكلمة ، فاستدعاه بعد أن جمع له الرؤساء والأعيان من كل طبقة وهم بمدينة قرطبة . فلما حضر أبو الوليد قال له : أخطك هذا ؟ فأنكر فيلسوفنا ذلك : فقال له أمير المؤمنين : لعن الله كاتب هذا الخط وأمر الحاضرين بلعنة . ثم أمر باخراج ابن رشد في حالة يرثى لها وأمر بابعاده وابعاد من يتكلم في شيء من العلوم التي تتعلق بالفلسفة وقد أمر الخليفة بأن تكتب عنه الكتب إلى البلاد طالبه من الناس ترك هذه العلوم جملة واحدة ، وباحراق كتب الفلسفة كلها ما عدا الطب والحساب وعلوم الفلك التي تؤدي إلى معرفة أوقات الليل والنهار وإتجاه القبلة في الصلاة .

ونود أن نشير إلى أن المنشور الذى كتب بمناسبة نكبته كان له ردود فعل كثيرة ، منها ما يتعلق بابن رشد نفسه ، ومنها ما يتعلق بتأكيد الخطوط العريضة والروح العامة التى نجدها بين ثنايا هذا المنشور .

ونوضح ذلك فنقول بأن ذلك يتمثل فى بعض أبيات قيلت بمناسبة نكبته . منها ما قاله الحاج أبو الحسين بين جبير . ونجتزى بعضا منها فيما يلى : —

يا ظالما نفسه تأمل	ان توالیفه توالف
الآن قد أيقن ابن رشد	هل تجد اليوم من توالف

وأيضاً :

لم تلزم الرشد يابن رشد	لما علا فى الزمان جدك
وكنت فى الدين ذا رباه	ما هكذا كان فيه جدك

هذه الأبيات بالإضافة إلى المنشور توضح لنا مدى أبعاد تلك النكبة التى حدثت لفيلوسفنا . بل أن هذه النكبة قد شملت — كما قلنا — التعرض لأفعال ابن رشد ومحاولة الحد من حريته لدرجة كبيرة . يدلنا على ذلك ما ينقله أبو الحسن بن قطرال عن ابن رشد قوله : أعظم ما طرأ على بعد النكبة أنى دخلت أنا وولدى عبد الله مسجداً بقرطبة وقد حانت صلاة العصر ، فثار علينا بعض سفلة العامة فأخرجونا منه .

كما أننا إذا رجعنا إلى ما كتبه الذهبى عن سيرة ابن رشد ، وجدنا أنه يقول : ذكر شيخ الشيوخ تاج الدين : لما دخلت إلى البلاد سألت عنه — أى ابن رشد — فقيل أنه مهجور فى داره من جهة الخليفه يعقوب ، ولا يدخل عليه أحد . فقيل ؛ لم ، فقالوا رفعت عنه أقوال ردية ، ونسب إليه كثرة الأشتغال بالعلوم المهجورة من علوم الأوائل ، ومات وهو محبوس بداره بمراكش .

عوامل النكبة كما يراها الذين كتبوا سيرته :

لنمض الآن بعد أن صورنا جو المحاكمة وما نتج عنهـــا من نفيه إلى اليسانة والشعور المعادى له من قبل بعض الجهلاء ، إلى بيان العوامل التى نتجت عنها نكبته هذه ، منبهين بادىء ذى بدىء إلى أنها مجتمعة لا تعد مسئولة عن نكبته، بل الأدنى إلى الصواب أن نقول بأن نكبته إنما ترجع إلى عامل واحد يعد عندنا أساسياً ، وما عداه من عوامل إنما تعد عوامل ثانوية لا ترقى إلى مستوى هـذا العمل الأساسى الذى سنكشف عنه . فأى عامل إذن يعد العامل الرئيسى لنكبته؟ وهل لهذا العامل إرتباطاً بالتيارات التى كانت تسود بلاد الأندلس وقتئذ؟ هـــذا ما سيتضح أمامنا فيما يلى :

(أ) العناية بالعلوم الفلسفية القديمة :

لن نستطيع التوصل إلى سبب حقيقى لنكبة فيلسوفنا ، إلا إذا أدخلنا فى الإعتبار إهتمامه بالعلوم الفلسفية والمنطقية القديمة . وقد مر بنا كيف أنه أخذ فى شرح كتب أرسطو وتلخيصها بعد أن أبدى الخليفة وابن طفيل رغبتهما فى قيام ابن رشد بهذا العمل . فإذا أضفنا إلى ذلك نفوذ الفقهاء فى عصر ابن رشد والنزعة الدينية المتطرفة أحياناً عند الخليفة ، نقول إذا أدخلنا ذلك فى إعتبارنا فأن ذلك قد يؤدى إلى القول بأن هذا السبب يعد من الأسباب التى أدت إلى نكبته .

وواضح أن العصر الذى عاش فيه فيلسوفنا كان يؤمن بوجود نوع من التضاد بين علوم دينية وعلوم فلسفية قديمة . وإذا كان هذا هو طابع العصر إلى حد ولو قليل فاننا لا نستبعد أن يكون ذلك سبباً ، بل سبباً رئيسياً فى نكبة فيلسوفنا ، وخاصة وقد أشرنا أكثر من مرة إلى أن الفقهاء قد حاولوا السيطرة على الجو الفكرى فى بلاد الاندلس ، كما لم يرضوا بأن تكون شهرة الفيلسوف الكبير مؤدية إلى إنتزاع ما لهم من نفوذ وسيطرة الا على الخلفية فحسب ، بل على الحيـــاة بوجه عام .

(ب) طريقة محادثته للمنصور :

تذكر بعض كتب التراجم انمن أسباب نكبة فيلسوفنا ، أنه كان إذا تكلم مع المنصور أو تحادث معه فى شىء من العلوم ، يقول له « تسمع يا أخى» غير ملتفت بذلك إلى الطريقة التى يجب أن يسلكها فى محادثته مع الملوك .

بيد أننا لا نعد هذا السبب سبباً رئيسياً ، بل قد لا يكون مؤدياً بأى حال من الأحوال إلى نكبته . إذ كيف تكون طريقة محادثته للمنصور مؤديه إلى طرده من قرطبة مع بعض المفكرين ، بالإضافة إلى الدعوة إلى كراهية العلوم الفلسفية والمشتغلين بها .

(ج) علاقة ابن رشد بشقيق المنصور :

هذا سبب من الأسباب التى نجدها مذكورة فى بعض الكتب التى اهتمت ببيان أسباب النكبه . بيد أن هذا السبب لا يعد بدوره سبباً رئيسياً . اذ لا يعقل إطلاقاً أن تكون علاقة ابن رشد بشقيق المنصور الذى كان على غير وفاق معه ، مؤديه إلى تلك النكبة التى لحقت ابن رشد كما لحقت الذين يقال أنهم يشتغلون بعلوم الأوائل مثل أبى جعفر الذهبى والفقيه أبى عبد الله محمد بن ابراهيم قاض بجايه وأبى الربيع الكفيف وأبى العباس الحافظ القرابى الشاعر .

(د) ملك البربر :

إذا رجعنا إلى كتب التراجم وجدنا أكثرها يذكر أن من الأسباب التى أدت إلى نكبة فيلسوفنا قوله حين ذكر الزرافة ، أنه رآها عند ملك البربر يقول ابن أبى أصيبعة : ان ابن رشد كان قد صنف كتاباً فى الحيوان وذكر فيه أنواع الحيوان ونعت كل واحد منها . فلما ذكر الزرافة وصفها ثم قال : قد رأيت الزرافة عند ملك البربر يعنى المنصور . فلما بلغ ذلك المنصور صعب عليه وكان أحد الأسباب الموجبة

فى أنه نقم على ابن رشد وأبعده . ويقال أن مما اعتذر به ابن رشد أنه قال : إنما قلت ملك البربر ، وإنما تصفحت على القارىء فقال ملك البربر .

وهذا السبب بدوره لا يعد عندنا سبباً جوهرياً رغم أن المؤرخ عبد الواحد المراكش يعده السبب الحقيقى فى نكبة ابن رشد قائلا ان ابن رشد قد جرى فى ذلك على طريقة العلماء فى الأخبار عن ملوك الأمم وأسماء الأقاليم غير ملتفت إلى ما يتعاطاه خدمة الملوك ومتحيلوا الكتاب من الأطراء والتقريظ وما جانس هذه الطرق .

ودليلنا على أن هذا السبب لا يعد سبباً رئيسياً أن المنصور كان يمكنه معاقبة ابن رشد بأبعاده عن بلاطه ، دون أن يؤدى ذلك إلى نفيه مع زملائه إلى اليسانة ، وهى إذا وصف ملك ما بأنه ملك البربر ، يكون هـذا الوصف مبرراً لما حدث فليسوفنا ؟

خاتمـــة :

إلى هنا نكون قد أوضحنا الأسباب التى يقال أن واحداً منها أو أكثر كان مؤدياً إلى نكبة فيلسوفنا العظيم ابن رشد . ولكن يبقى التساؤل عن السبب الأساسى أو الجوهرى الذى أدى أكثر من غيره إلى نفى ابن رشد ويبدو لنا أننا إذ حاولنا النفوذ والتأمل فى واحد من تلك الأسباب لأدى بنا هذا إلى القول بأن السبب الأول وهو الذى يرجع النكبة إلى اشتغاله بالعلوم المنطقية والفلسفية هو السبب الأساسى عندنا . بل لامفر من الاعتقاد بأنه يعد السبب الوحيد والجوهرى ، إذ أن ما ورد من أسباب غير ذلك السبب ، إنما هى أسباب ترقى إلى مرتبة التفسير الشامل لسبب نكبته . وإذا كان هناك من مؤلفى العرب والمستشرقين من حاول رد النكبة إلى أسباب أخرى ، فإننا نعتقد أن — تلك الأسباب لا يعد واحد منها سبباً جوهرياً . والاعتراف بأن الفلسفة كانت من العلوم المكروهة والتسليم بأن المشتغلين بها كان ينظر إليهم نظرة ريب وضيق وخاصة من جانب بعض الغلاة من الفقهاء ، كل ذلك تعد أمور ينبغى النظر إليها بعين الاعتبار حين نحاول تفسير نكبته . ونظرة واحدة إلى المنشور الذى كتب بعد محاكمته تكفى للقول بأن الفلسفة كانت سبب المحاكمة وكانت سبب النكبة .

ومعنى هذا أننا إذا قسمنا عوامل النكبه التى وردت فى كتب الذين ترجموا لحياة ابن رشد إلى عوامل سياسيه وعوامل دينية فلسفية فإننا نعتقد أن العامل الدينى الفلسفى هو العامل الحقيقى والجوهرى الذى يكمن وراء فيلسوفنا العظيم . ولا ينفى هذا الدور الذى قام به بعض الغلاة من الفقها نحو هذه النكبة . ولكن هذا الدور لا يعدو كونه تابعاً لهذا السبب الجوهرى وهو السبب الدينى الذى حاول تصوير الاشتغال بالفلسفة والعلوم القديمة على أنها تتنافى ومبادىء الدين وما يدعو إليه .

وهكذا يجزى فيلسوفنا الذى تقول عنه كتب التراجم فإنه لم ينم ليلة واحدة بأكملها ماعدا ليلة وفاة أبيه وليلة بنائه على أهله ، وأنه أنفق حياته كلها فى التحصيل والتأليف والدراسة مقدماً لنا بعد ذلك بناء فلسفياً شامخاً صادراً عن عقلية جبارة لا نعرف لها مثيلا فى تاريخ الفلسفه العربية . نقول هكذا يجزى ذلك الفيلسوف على عمله هذا بالنفى والطرد !! .

الموضوع الثانى عشر

مشكلة الجبر والاختيار بين ابن رشد والصوفية

ويتضمن هذا الموضوع العناصر الآتية :

— أتجاه يقول بالحرية (ابن رشد) :

— التمييز بين الإدارة الداخلية (الحرية) ونواميس الكون (الجبر)

— أتجاه يقول بالجبر (الاتجاه الصوفى)

— الصلة بين آراء الأشاعرة وآراء الصوفية وأبعادها الميتافيزيقية

أولا : ابن رشـــد

إذا كنا سندرس رأى ابن رشد دون غيره فى فلاسفة الإسلام ، فسبب ذلك أن ابن رشد شأنه فى ذلك شأن أرسطو يقف على قمة عصر من عصور الفلسفة . نوضح ذلك فنقول بأن من يقف على قمة عصر من عصور الفلسفة يتميز بنزعة النقديه التى تتجلى فى نقده وتحليله لمذاهب من سبقوه وخاصة أولئك الذين يختلفون معه من حيث الاتجاه . أرسطو الذى يقف على قمة عصر الفلسفة اليونانية نقد جميع المذاهب السابقة عليه وأبان عما فيها من أخطاء وقصور . وابن رشد الذى يقف على قمه عصر الفلسفة الإسلامية ، بل هو آخر الفلاسفة الإسلاميين ، فعل مافعله أرسطو ، فتناول بالنقد كل ما سبقة من مذاهب وآراء .

قد يقال أن ابن رشد لا تنطبق أقواله على المعتزلة . وهو نفسه قد صرح بأن كتب المعتزلة لم تصل إلى بلاد الأندلس ، ولكننا نقول إنه إذا كان لم يتعرض تفصلياً لآراء المعتزلة ، فإن اتجاهه يدلنا — كما سنرى — على اختلافه معهم من حيث الأساس والمنهج . إنهم اتخذوا الجدل طريقاً وقد عرضنا لذلك فى نقدنا لهم . أما هو — كما سيتبين لنا — فقد حاول أن يسلك مسلك البرهان .

ننتقل بعد هذا التمهيد إلى بيان مذهب ابن رشد ، سواء فى جانبه النقدى أو جانبه الإيجابى .

يبدأ أن ابن رشد بحثه لهذه المشكلة ، مشـــكلة الحرية والضرورة الإنسانية والإلهية ، بأن يذكر بعض الآيات القرآنية والأحاديث النبوية ليضع يدنا على جانب من جوانب الخلاف حول هذه المشكلة ، وهو الجانب السمعى .

ثم يقول أن هناك جانباً آخر للخلاف حول هذه المشكلة ، وهو تعارض الأدلة العقلية وهو فى بيانه لهذا الجانب يغلب عليه التساؤل والتأمل الذى سيؤدى به إلى تقرير مذهبه ونقد آراء أهل الجبر والأشاعرة .

فيقول أننا إذا فرضنا الإنسان موجداً لأفعاله وخالقاً لها ، فلا بد أن تكون هناك أفعال لا تجرى على مشيئة الله واختياره ، وهذا يؤدى إلى القول بأن هناك خالقاً غير الله ، مما يتعارض مع ما أجمع عليه المسلمون من أنه لا خالق إلا الله .

وإذا فرضنا الإنسان غير مكتسب لأفعاله ، وجب أن يكون مجبوراً عليها ، إذ لا وسط بين الجبر والاكتساب . وإذا كان الإنسان مجبوراً على أفعاله ، فإن هذا يؤدى إلى القول بأن التكليف من الأشياء التى لا تطاق . إذ تكليف الإنسان فى هذه الحالة سيترتب عليه عدم وجود فرق بين تكليفه وتكليف الجماد الذى ليس له استطاعه .

كما لابد أن نأخذف أعتبارنا أنه ليس للانسان فيما لا يطيق استطاعة . إذ يرى الجمهور أن الاستطاعة شرط من شروط التكليف ، كالعقل سواء بسواء . وإذا لم يكن للانسان اكتساب ، كان الأمر بترك الشرور لامعنى له ، وكذلك الأمر باجتلاب الخيرات . كما تبطل أيضاً الصنائع التى يقصد منها الحفظ ودفع المضار كصناعة الحرب والملاحة والطب . وهذا كله خارج عما يعقله الإنسان .

هذا هو ما يمهد به ابن رشد لمذهبه . إنه يعرض صعوبات القول بالجبر وصعوبات القول بالحرية . والواقع أن المشكلة لا تعد مشكلة هينة ولا بسيطة . نوضح ذلك فنقول بأن الذهاب إلى عدم وجود اكتساب للانسان يؤدى إلى الجبر كما يؤدى إلى عدم وجود تحديد ثابت يقينى لمدلول الخير والشر طالما أن الأمر كله من عند الله . والقول بأن الإرادة الإنسانية لا تؤثر فى مجرى حوادث العالم قول متهافت متناقض . اذلو أرجعناها إلى الله مباشرة ، لما تسنى لنا تسميتها إرادة .

قلنا هذا فى نقدنا لآراء الجبرية وآراء الأشاعرة ونكرر قولنا الآن . أن القادر أو المريد هو الذى يصح منه الفعل بحسب ما يريده . مثال ذلك أن الإنسان

إذا شاء الشيء قدر عليه وإن لم يشأ قدر عليه . وهذا عكس تأثير النار في التسخين ، لأن ظهور التسخين في النار سينشأ تبعاً لخصائصها المحدودة الضرورية .

وإذا كانت الإرادة — فيما يقول الأحمد نكرى — صنعة توجب للحى حالة لأجلها يقع منه الفعل على وجه دون وجه ، وهى تخصص بعض الأضرار بالوقوع دون البعض ، وفى بعض الوقت دون البعض ، مع استواء نسبة قدرة ذلك الحى إلى الكل ، فان حرية الفعل — كما يقول ابن رشد — هى التى تضمن لنا التوجه إلى الخير والبعد عن الشر ، حتى أن الفعل الفاضل هو الذى يكون بالمشيئة والاختيار . وهذا يتفق مع تعريف ابن رشد نفسه للارادة : أنه يعرفها بقوله : الارادة قوة فيها إمكان فعل أحد المتقابلين على السواء .

وإذا نقلنا الكلام إلى موضوع الثواب والعقاب ، تبين لنا أن عدم وجود اكتساب للانسان يؤدى إلى أخطاء لا يقبلها أى مسلم أصلا . إذ كيف نحاسب على أفعال وضعها الله ؟ أى أن من الظلم مجازاة الإنسان على أفعال وأعمال لا تتم إلا بإرادة ليست تحت القدرة الإنسانية الواقع أن فى هذا المذهب — فيما يقول O'leary صعوبات أخلاقية فلا تكليف إلا إذا كانت هناك صله بين الفاعل والمفعول .

نعود بعد هذا الاستطراد إلى متابعة مذهب ابن رشد لنرى موقفه إزاء هذا التعارض — سواء من جانبه السمعى أو جانبه العقلى .

يتساءل ابن رشد قائلا : إذا كان هناك تعارض ، فكيف نجمع بين هـــذا التعارض الذى يوجد فى المسموع نفسه وفى المعقول ؟ ويجيبنا ابن رشد : ان الظاهر من مقصد الشارع ليس تفريق الاعتقادين وإنما القصد هو الجمع بينهما على التوسط بشرط أن يكون حقاً .

ولكن كيف يتم ذلك ؟ هنا يأخذ ابن رشد فى الكشف عن مذهبه حتى يستطيع حل هذه المشكلة العويصه التى بحث فيها متكلموا الإسلام وفلاسفته .

يذهب ابن رشد إلى أن الله قد خلق لنا قوى نستطيع لها اكتساب أشياء هي أضداد . « لكن لما كان الاكتساب لتلك الأشياء لا يتم الا بمواتاة الأسباب التي سخرها الله لنا من خارج وزوال العوائق عنها ، كانت الأفعال المنسوبة إلينا تتم بالأمرين جميعاً . وإذا كان ذلك كذلك فالأفعال المنسوبة إلينا أيضاً يتم فعلها بإرادتنا ، وموافقة الأفعال التي من خارج لها ، وهي المعبر عنها بقدر الله . وهذه الأسباب التي سخرها الله لنا من خارج ، ليست متممة للأفعال التي نروم فعلها ، أو عائقة عنها فقط ، بل هي السبب في أن نريد أحد المتقابلين .

ومن هنا يصل ابن رشد وجوب الربط بين الإرادة الداخلية ، والعالم الخارجي وذلك عن طريق الإعتقاد بأن الأسباب التي من خارج تسير على نظام محدد وضروري طالما أن كل شيء في العالم لابد أن يرتد إلى أسبابه الضرورية المحددة . ولهذا لابد من الإعتقاد بأن إرادتنا وأفعالنا لا تتم ولا توجد إلا بموافقة الأسباب التي من خارج ، أي أن أفعالنا تكون مسببة عن الأسباب التي من خارج ، وكل مسبب عن أسباب محددة مقدرة ، فهو بالضرورة محدد مقدر .

وبهذا نتوصل إلى فهم فكرة القضاء والقدر « فالنظام المحدود في الأسباب الداخلة والخارجة ، أعني التي لا تخل ، هو القضاء والقدر الذي كتبه الله تعالى على عبادة وهو اللوح المحفوظ ، وعلم الله تعالى بهذه الأسباب وبما يلزم عنها هو العلة في وجود هذه الأسباب .

وهنا لابد لنا من أن نقول من جانبنا بأننا لو تأملنا في هذه العبارات تأملا دقيقاً وعميقاً لابتعدنا عن الأحكام المتسرعة التي تصف مذهب ابن رشد بأنه مذهب جبري . يجب علينا ألا ننخدع حين يستعمل ابن رشد كلمات مثل القضاء والقدر وغيرها من كلمات ، لأنه يفهم منها معان ومدلولات تختلف إختلافاً أكاد أقول عنه أنه إختلاف جوهري عن المعاني والمدلولات التي نجدها عند متكلمي الإسلام — لا نقول هذا دفاعا عن حرية الإرادة ولا تأييداً لمذهب ابن رشد ، ولكن تصحيحاً لكثير من التفسيرات الخاطئة التي توصل إليها البعض .

ان مدلول المصطلحات الفلسفية التى يستعملها ابن رشد ليختلف أحياناً عن مدلولاتها عند غيره من متكلمين وفلاسفة . نقول هذا منبهين إلى أنه يستعمل ألفاظاً بمعنى غير المعنى الذى قد يستعمل فى الشائع والأغلب .

وإذا تأملنا فكرته فى القضاء والقدر ، استطعنا التوصل إلى أن هذه الفكرة ترجع إلى فكرة السببية . فاذا كانت إرادتنا تجرى على نظام محدود ، وكان كل ما فى العالم الخارجى يجرى أيضاً على هذا النظام ، فان هذا يقوم على منطق الأسباب والمسببات والعلاقات الضرورية بين كل منهما .

إن فكرة القضاء على النحو الذى نجده عند ابن رشد ، لا تصور لنا إرادة الله وكأنها مسلطة علينا وتبتلع فى جوفها الإرادة الإنسانية ، دون أدنى فعل من جانبنا ولا تصورنا كالريشة فى مهب الريح ، ولكنها — كما قلنا منذ قليل — فكرة لا تخرج عن مجال السببية . هى إرجاع المسببات إلى أسبابها المحددة الضروريه . وهذه الأسباب لا تقف أمامنا دون تحقيق لحريتنا ، بل هى عبارة عن ناموس للكون . وهذا الناموس ثابت محدد وضرورى ، أى ليس قابلا للتغيير فى جوهره . يقول ابن رشد : لما كان ترتيب الأسباب ونظامها هو الذى يقتضى وجود الشىء فى وقت ما أو عدمه فى ذلك الوقت ، وجب أن يكون العلم بأسباب شىء ما ، هو العلم بوجود ذلك الشىء وعدمه فى وقت ما . والعلم بالأسباب على الإطلاق هو العلم بما يوجد أو ما يعدم فى وقت من أوقات جميع الزمان .

وبهذا تكون الأشياء الموجودة عن إرادتنا يتم وجودها بالأمرين جميعاً ، أعنى بارادتنا وبالأسباب التى من خارج . فاذا نسبت الأفعال إلى واحد من هذين على الإطلاق لحقت الشكوك المتقدمة .

قلنا ان ابن رشد يفهم فكرة القضاء والقدر بمعنى نواميس الكون ونظمه الثابتة . ولهذا وجدناه يقيم هذه الفكرة على أساس السببية ، لأن الاعتراف بالعلاقات الضرورية بين الأسباب ومسبباتها ، يعنى التسليم بطبائع وخصائص ضرورية للأشياء .

وإذا كان فيلسوفنا قد أقام مذهبه على أساس فكرة السببية ، فانه أيضاً قد خسره بالرجوع إلى فكرة العناية والحكمة الإلهية .

نوضح ذلك فنقول بأن ابن رشد يرى أن النظام الذى نجده فى الموجودات إنما هو من قبل أمرين : أحدهما ما ركب الله فيها من الطبائع والنفوس ،والثانى من قبل ما أحاط بها من الموجودات من خارج . وأشهر هذه الحركات هى حركات الإجرام السماوية . إذ يظهر أن الليل والنهار والشمس والقمر وسائر النجوم مسخرات لنا ، وانه لما كان النظام والترتيب الذى جعله الخالق فى حركاتها ،كان وجودنا ووجود ما ها هنا محفوظا بها . حتى أنه لو توهم إرتفاع واحد منها أو توهم فى غير موضعه أو على غير قدره أو فى غير السرعة التى جعلها الله فيه ، لبطلت الموجودات التى على وجه الأرض ، وذلك بحسب ما جعل الله فى طباعها من ذلك وجعل فى طباع ما ها هنا أن تتأثر عن تلك . ولا يظهر هذا النظام فى الشمس والقمر فحسب بل يظهر فى سائر الظواهر العلوية والسفلية كالرياح والأمطار والبحار والنبات والحيوان . إذ لو لم يكن لهذه تأثير فيما ها هنا ، لما كان لوجودها حكمه أمن بها علينا ، ولا جعلت من النعم التى يخصنا شكرها .

لعلنا قد لاحظنا حتى الآن كيف أن ابن رشد إذا كان يثبت الحرية الداخلية الذاتية فانه يرى أن هذه الحرية مقيدة بنواميس الكون . وهو يفهم نواميس الكون على ضوء السببية والعناية والحكمة وغير ذلك فى أفكار يحاول إثباتها ويرى أننا لا يمكننا إغفالها بل يجب علينا ملاحظتها .

إن نواميس الكون لا تؤدى فى إعتقاد ابن رشد إلى القول بالجبر ، لأنها أشياء ضرورية لا مفر منها النظام هذا الكون ، إذ أنها تقوم أساسا على علاقة محددة ثابتة بين أسباب ومسببات .

فليس من العقل فى شىء — فيما يقول ابن رشد — أن ننكر الأسباب مع إعتقادنا بوجود العناية والحكمة فى الكون . ان هذه الأسباب الخارجية لا تقف حجر عثرة فى سبيل تحقيق إرادتنا . أنها طبائع ثابتة لا تتغير . ومن هنا أنكر

ابن رشد العادة والجواز . والإمكان ، ولم يسلم برد كل شيء إلى الله مباشرة، ورد على المتكلمين الأشاعره في هذا المجال ، إذ لو اعتقدنا بامكان تغير خصائص هذه الأشياء ، لما عدمنا التدخل في أفعالنا ، وإفساد هذا التدخل لحريتنا .

ولم يقتصر ابن رشد في معرض رده على الفرق التي تؤدى آراؤها إلى الجبرية، مثل الأشاعرة ، على ذلك . بل أن هناك أدلة واعتراضات ساقتها هذه الفرقة لتأييد آرائها . فعلنا قد لاحظنا أن الأشاعرة يخشون من نسبة الحرية إلى الإرادة الإنسانية لأن ذلك في إعتقادهم يؤدى إلى القول بأكثر من خالق .

ولكن ابن رشد يرى أن الأشاعرة إذا اعترضوا بهذا الإعتراض ، فان الرد عليهم يكون بالتفرقة بين الجوهر والعرض فالجواهر والأعيان لا يكون إختراعها إلا عن الله . وما يقترن بها من الأسباب يؤثر في أعراض تلك الأعيان لا في جواهرها . فالفلاح — كما يقول نياسوننا — انما يفعل في الأرض تخميراً أو إصلاحاً ويبذر فيها الحب ، أما المعطى لخلقه السنبلة فهو الله والمعنى المستفاد من القول بأنه لا خالق إلا الله يكون صحيحاً طالما أن المخلوقات في الحقيقة هي الجواهر التي اخترعها الله .

ويبدو لنا أن تفرقة ابن رشد بين فكرة الجواهر وفكرة العرض الهدف منها أساساً التسليم بالحرية ، طالما أن الأعراض ترجع إلينا أساساً . بالإضافة إلى أن هذه التفرقة تعد أمراً ضرورياً لكي يتسنى لنا الوصول إلى تقرير العلاقة الضرورية بين الأسباب والمسببات .يقول ابن رشد : ينبغي أن تعلم أن من جحد كون الأسباب مؤثرة بإذن الله تعالى في مسبباتها ، فقد أبطل الحكمة وأبطل العلم . وذلك أن العلم هو معرفة الأشياء بأسبابها ، والحكمة هي المعرفه بالأسباب الغائبة . والقول بانكار الأسباب جملة هو قول غريب جداً عن طباع الناس .

وإذا كان الأشاعرة — كما سبق أن قلنا — يخشون الإعتراف بالعلاقات الضرورية ويحريه الإرادة لأن هذا في زعمهم يتنافى مع الإعتقاد بخالق واحد ،

فأن تقرير العلاقة الضرورية بين الأسباب ومسبباتها يعد فى الواقع سبيلا للاستدلال على وجود الخالق . ومعنى هذا أن فكرة الأشاعرة تضعف من إستدلالنا على وجود الله وتجعل فهمنا للالوهية نهما يعتور النقص وعدم الدقة .

ونستطيع أن نستدل على ذلك كله بعبارة لابن رشد تؤدى إلى نفى الأخطاء التى يتصورها الأشاعرة ناتجه عن القول بعمل الإرادة الإنسانية فى حدود العلاقات بين الأسباب ومسبباتها . انهم قد ظنوا أنه لابد من وضع الموجودات فى مقولة الجواز والإمكان لـكى يتسنى لهم القول بوجود فاعل مريد صانع . وهذا فى الواقع ظن خاطىء لا يؤدى إلى ما يقصدون إليه يقول ابن رشد : القول بنفى الأسباب فى الشاهد ليس له سبيل إلى إثبات سبب فاعل فى الغائب ، لأن الحـكم على الغائب من ذلك انما يكون من قبل الحـكم بالشاهد . فهؤلاء — أى الأشاعرة — لا سبيل لهم إلى معرفة الله تعالى ، إذ يلزمهم أن يعترفوا بأن كل فعل له فاعل وإذا كان هذا هكذا ، فليس يمكن من إجماع المسلمين على أنه لا فاعل إلا الله ، أن يفهم نفى وجود الفاعل به فى الشاهد ، إذ من وجود الفاعل فى الشاهد استدللنا على وجود الفاعل فى الغائب . لـكن لما تقرر عندنا الغائب ، تبين لنا من قبل المعرفة بذاته أن كل ما سواه ليس فاعلا باذنه وعن مشيئته .

من هذا كله يتحدد موقف ابن رشد من المعتزلة والجبرية والأشاعرة تمام التحديد فالقول بأحد الطرفين - كما رأينا ذلك كل من المعتزلة والجبرية — خطأ . أما الوسط الذى تنادى به الأشاعرة فليس له وجود أصلا إذ أنهم لا يجعلون للانسان من اسم الاكتساب الا الفرق الذى يشعر به الإنسان بين حركة يده عن الرعشة وتحريك يده باختياره . يقول ابن رشد : أنه لا معنى لإعترافهم لهذا الفرق ، لذا قالوا ان الحركتين ليستا من قبلنا ، لأنه إذا لم تـكن فى قبلنا ، فليس لنا قدرة على الإمتناع عنهما ، فنحن مضطرون . فقد إستوفت حركة الرعشة والحركة التى

يسمونها كسبية فى المعنى ، ولم يكن هنا لك فرق الا فى اللفظ فقط ، والإختلاف فى اللفظ لا يوجب حكما فى الذوات . وهذا كله يبين بنفسه .

خاتمة : نقد موقف ابن رشد

لعل القارىء تحليلنا لرأى ابن رشد قد عرف أن ابن رشد قد نحا فى دراسة هذه المشكلة منحى جديداً . وحول هذا المنحنى يدور كل من نقدنا وتقديرنا لبحث ابن رشد فى مشكلة الحرية والضرورة الإنسانيه والإلهية .

بادىء ذى بدء نود أن نشير إلى أن رأى إبن رشد لا يؤدى إلى القول بالجبر . قلنا هذا منذ قليل ونكرره الآن . ان نواميس الكون والعلاقات الضرورية الثابتة بين الأشياء لا تؤدى إلى نوع من الجبرية . وهل إذا اعترف مفكر من المفكرين بطبيعة ضرورية لكل شىء وعلاقات محددة وخصائص ثابتة لكل موجود من الموجودات لا يمكن تغيرها وإنقلابها ، يؤدى هـذا إلى نوع من الجبرية ؟

أننا نعتقد أن فهم رأى ابن رشد على هذا النحو ، هو فهم من خلال موقف يسوده — الدفاع عن الأشاعرة . نوضح ذلك فنقول ما سبق أن أشرنا إليه . أن الأشاعرة يتصورون أن — الاعتراف بالثبات والدوام والضرورة وغير ذلك يؤدى إلى فهم خاطىء للقدرة الإلهية التى يصورونها بغير حدود حتى تبدو الآراء الإنسانية وكأنها لا فائدة منها ولا أثر لها . وإذا كان ابن رشد قد كشف عن أن هذ الرأى يؤدى إلى الجبرية ، فان المدافعين عن الأشاعرة والمهاجمين لابن رشد يحاولون إلزامه بأن رأيه هو الذى يؤدى أساساً إلى الجبرية .

والواقع أن إعتراف ابن رشد بإدارة داخلية من جهة وأسباب خارجية من جهة أخرى لا يؤدى إلى حد لهذه الإرادة ، بل إلى تنظيم لعملها . إن هذه الأسباب الخارجية تعد نظاما للكون ولا غنى عنها ، ومن هنا تفعل الإرادة وسط هذا النظام الذى يقوم بدوره على أسس لم يجد ابن رشد مفراً من الإعتراف والتسليم بها .

ونفى بها حكمة وغائية وعناية فى الكون ، وعلاقات محددة ثابتة بين الأسباب ومسبباتها ، ونفى لآراء تؤدى إلى التسليم بالجواز والإمكان وعدم — الضرورة فى العلاقات بين طبيعة الأشياء وأفعالها .

قلنا أن إتجاه ابن رشد يستوجب — فيما نرى — النقد من جهة والتقدير من جهة أخرى أما عن النقد فلعل المطلع على دراسة ابن رشد لهذه المشكلة قد لاحظا أنها تاهت وسط حديثه عن العناية والغائية والسببية . ولو إستعرضنا جميع ما كتبه ابن رشد عن هذه المشكلة فى حد ذاتها « والحرية » فى صميم مفهومها .

ولكن ما يستوجب النقد يصبح بوجه من وجوهه ميزة كبرى . ومن هنا يمكن تقديرنا لإتجاهه فلعل القارىء لدراسته لهذه المشكلة الكبرى ، قد لاحظ أنه قد تجاوز بها الطابع التقليدى الذى سعى إليه المتكلمون وداروا حوله وطبعوا دراستهم به . أنه بين لنا صلة الحرية بالضرورة الإنسانية الإلهية . فاذا تساءلنا عمـــا يعنيه بضرورة إنسانية إستطعنا أن نقول بأن ذلك يتمثل فى الإدارة فى جانبها الذاتى . ولا نعنى بالضرورة هنا نوعا من أنواع الجبر ، بل تسليما بإرادة لها فعلها . أما عن الضرورة الإلهية فإنها تتمثل — فيما يبدو لنا — فى النظام الخارجى أى الأشياء الموجودة فى العالم وما يتمثل فيها من سببية وعناية وحكمة . وهذه أشياء لا نجدها واضحة منسقة بارزه فى الدراسات الجدلية لعلماء الكلام حول هذه المشكلة .

ومن هنا نقول أنه من الخطأ أن نتصور ابن رشد فى دراسته لهذه المشكلة مجرد مفكر جاء ليوفق بين آيات متعارضة أحياناً ، حتى يكون له رأى من خلال هذا التوفيق ، وبحيث لا يخرج بذلك عن أى مفكر آخر يبحث فى هذه الآيات ويتجه بها إتجاها معينا لا يخرج فى مضمونه عن نطاق هذه الآيات .

كلا ليس هذا هدفه . انه لم يكن يسعى لمجرد التوفيق . ومن الخطأ فهم موقفه على أنه إستقاه من الآيات القرآنية وحدها . بل أنه طبقاً لمذهبه الفلسفى العقلى لم يشأ

أن يخرج دراسته لهـذه المشكلة عن صدور هـذا المذهب والأسس التى يستند إليها مذهبه .

فهو إذا كان قد ذهب إلى تخطئة المتكلمين عامة ، والأشاعرة خاصة ، فان مرد ذلك أن عملهم كان مقصوراً على كونهم يدورون حول الآيات القرآنية يقبلون منها ما يوافقهم وتسرفون فى تأويل ما يعارض رأيهم . أما هو فلم يخرج عن نطاق مذهبه الفلسفى وعنى بالربط بين حله لهذه المشكلى وبين عناصر كثيره من مذهبه الفلسفى الشامل وأهمها العناية والغائية والسببية وأدلة وجود الله، متخطيا بذلك النطاق الجدلى البحت الذى فرضه المتكلمون حولها ، وباحثا فيها بحثا برهانياً يهتم بالخلاف حول أدلة المعقول ومنتهياً إلى تقديم حل لها يستند إلى الإعتراف بنواميس الكون وبالخصائص الضرورية للأشياء وبتأثير الإنسان فى حوادث الكون .

ثانياً : مشكلة الحرية عند الصوفية

لو رجعنا إلى كثير من كتب المتصوفة وإلى الكتب التى ألفت عنهم وحاولنا دراسة وتحليل آرائهم لوجدنا أن المتصوفة يغلب عليهم الجهد كبير جداً ، القول بالجبر . ولعلنا لو أطلعنا على أقوالهم الخاصة بتحليل مجموعات من المقامات الصوفية وخاصة مقام التوكل ومقام الرضا لوجدنا أن المتصوفة يتجهون اتجاهاً جبرياً .

كما أننا لو درسنا الكتب التى صيلت آراء الصوفية ومنها على سبيل المثال كتاب اللمع للسراج الطوسى والتعرف لمذهب أهل التصوف للكلاباذى ، وجدنا أن الصوفية قد أجمعوا على الله تعالى خالق لأفعال العباد كلهم ، كما أنه خالق لا عيانهم وأن كل ما يفعلونه من خير وشر فبقضاء الله وقدره وإراداته ومشيئته ولولا ذلك لم يكونو مربوبين ولا مخلوقين .

وهم يستدلون بكثير من الآيات فى هذا المجال منهما قوله تعالى « قل الله خالق كل شىء » وقوله تعالى : أنا كل شىء خلقناه بقدر »

ويذهب الصوفية إلى أن أفعال الإنسان لما كانت أشياء ، فوجب إذن أن يكون الله خالقها ، إذ لو كانت الأفعال غير مخلوقة لكان الله عز وجل خالقاً لبعض الأشياء دون جميعها فى حين أن الله تعالى يقول « خالق كل شىء » .

إن الأفعال تعد أكثر من الأعيان أى الجواهر ، فلو كان الله تعالى خالق الأعيان والعباد خالقى الأفعال ، لكان الخلق أولى بصفة المدح فى الخلق من الله تعالى ، ولكان خلق العباد أكثر من خلق الله ، وهذا يؤدى إلى القول بأن العباد أتم قدرة من الله تعالى وهذا بالتالى يعد خطأ ، إذ أن الله تعالى يقول : قل الله

خالق كل شيء وهو الواحد القهار » وهذا معناه نفي خلق العباد للأفعال . ويقول تعالى: «فيها وقدرنا السير ويقول تعالى : « والله خلقكم وما تعملون » .

ونلاحظ أنه يوجد نوع من التقارب بين الاتجاه الكلامي الأشعري والاتجاه الصوفي دليل ذلك أن الآيات التي يستدل بها الأشاعرة للقول بالجبر وهي نفس الآيات التي يستند إليها الصوفية كأدلة شرعية على القول بالجبر .

كما يستدلون بالكثير من أحاديث الرسول (ص) وأقوال عمر بن الخطاب — لقد سأل عمر بن الخطاب ، الرسول صلى الله عليه وسلم : يارسول الله أرأيت ما نعمل فيه ، أعلي أمر فرغ منه أو أمر مبتدأ ؟ فقال « علي أمر قد فرغ منه فقال عمر . أفلا نتكل وندع العمل ؟ فقال : أعملوا فكل يسر لما خلق له .

وقال الرسول : والله لايؤمن أحد حتى يؤمن بالله وبالقدر خيره وشره في الله .

وإذا كان الصوفية قد تكلموا في القدر وخلق الأفعال ، فإنهم قد بحثوا أيضاً في الاستطاعة يقول الكلا باذي عارضاً مذهبهم وذلك في كتابه التعرف لمذهب أهل التصوف : « أجمعوا أنهم لا يتنفسون نفساً ولا يتحركون حركة إلا بقوة يحدثها الله تعالى فيهم واستطاعة يخلقها الله لهم مع أفعالهم لايتقدمها ولايتأخر عنها ولايوجد الفعل إلا بها ولولا ذلك لكانوا بصفة الله تعالى يفعلون ما شاءوا » .

ويذهب الصوفية إلى أننا إذا لم نقل بالجبر فإن هذا سيؤدي إلى القول بأن الخلق ليسوا بحاجة إلى الله تعالى ولو كانوا فقراء له ولكان قوله تعالى « وإياك لانستعين » لا — معنى له وعلى هذا فلابد من القول بالجبر .

واذا كنا قد أشرنا الى أن أصحاب الاتجاه الجبري يرون أن القوة لا توجد عند الفعل أو مع الفعل وأصحاب القول بحرية الإرادة يرون أن القوة قبل الفعل ، فإن الصوفية نظراً لقولهم بالجبر يرون أن القوة لا توجد الا مع الفعل أي عند الفعل .

ويرى الصوفية أن لهم أفعالا واكتساباً ، وعلى الحقيقة هم بها متابون وعليها معاقبون ولذلك الأمر والنهى والوعد والوعيد . ويرون أن معنى الاكتساب هو أن يفعل الفرد بقوة محدثة بيد أن هذا لاينفى أن الصوفية يدخلون فى الدائرة التى تمثل القول بالجبر ، اذا أن حديثهم عن الاكتساب قد أختفى أو كاد وسط حديثهم عن الجبر . دليل هذا أنهم حين يتحدثون عن فكرة الأصلح يجمعون على أن الله تعالى يفعل بعباده ما يشاء ويحكم فيها ما يريد ، كان ذلك أصلح لهم أو لم يكن ، لأن الخالق خلقه والأمر أمره يقول الله تعالى « لا يسأل عما يفعل وهم يسألون » (سورة الأنبياء) .

ويرى الكلاباذى فى كتابه « التعرف لمذهب أهل التصوف » الى أنه لولا ذلك لم يكن بين العبد والرب فرق . وهو يستدل بكثير من الآيات القرآنية قوله تعالى فى سورة المائدة « أولئك الذين لم يرد الله أن يطهر قلوبهم » .

كما يذهب الكلاباذى فى معرض نقده لفكرة الأصلح ، الى أن القول بالأصلح يؤدى إلى القول بنهاية القدرة ، إذ أن الأصلح هو مالا يمكن أن يوجد خير منه ، واذن ففيه تحديد للقدرة لأن الله تعالى اذا فعل بالعباد غاية الصلاح ، فليس وراء الغاية شىء فلو أراد أن يزيدهم على ذلك الصلاح صلاحاً آخر لم يقدر عليه ، ولم يجد بعد الذى أعطاهم ما يعطيهم مما يصلح لهم والله يتعالى عن ذلك علواً كبيراً .

ان الصوفية قد أجمعوا على أن جميع ما فعل الله بعباده من الإحسان والإيمان والهداية يعد تفضلا منه ، ولو لم يفعل ذلك لكان جائزاً . إذ أن الوجوب لاينطبق على الله تعالى ولو كان ما يفعل ، يعد شيئاً واجباً عليه ، لم يكن مستحقاً للحمد والشكر كما ذهب الصوفية الى أن الثواب والعقاب ليس من جهة الاستحقاق ، ولكنه يعد من قبيل المشيئة والفضل والعدل ، اذ أنهم لا يستحقون على جرائم متقطعه عقاباً دائماً ولا على أفعال معدودة نوعاً من الثواب الدائم غير المعدود . ويستدلون على فكرتهم فى أن الثواب والعقاب يعد من قبيل المشيئة الإلهية بحديث للرسول (ص) يقول فيه : لن يدخل أحدكم الجنة بعمله ، قالوا ولاأنت يارسول الله : قال ولاأنا ، الا أن يتغمدنى الله بفضله » .

ومعنى هذا أننا نجد تعارضاً بين فكرة المعتزلة فى الثواب والعقاب وفكرة الصوفية والواقع أن هذه الفكرة تختلف تمام الاختلاف عن فكرة المعتزلة التى بحثوها فى الأصل الثانى وهو أصل العدل ، كما تختلف عن فكرة المعتزلة فى الوعد والوعيد وهو الذى يعد أصلا من أصول المعتزلة .

دليل ذلك ما يقوله الكلاباذى : أنه يقول : أن الصوفية قد أجمعوا على أن الله تعالى لو عذب جميع من فى السموات والأرض لم يكن ظالماً لهم ، ولو أدخل جميع الكافرين الجنة لم يكن ذلك محالا ، لأن الخلق خلقه والأمر أمره ولكنه أخبر أنه ينعم على المؤمنين أبداً ويعذب الكافرين أبداً وهو صادق فى قوله وخبره صدق ، فوجب أن يفعل بهم ذلك ولا يجوز غيره لأنه لا يكذب فى ذلك ، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً .

واضح من هذا القول الذى يذهب اليه الكلاباذى معبراً عن أعتقاد الصوفية ، الى أن — الصوفية — كما سبق أن ذكرنا — يقيمون علاقة بين الاعتقاد بالجبر والمشيئة الإلهية المطلقة وبين القول بالعلاقات غير الضرورية بين الأسباب والمسببات .

لقد أجمع الصوفية فى معرض دراستهم لفكرة الأصلح التى ترتبط برأيهم فى القضاء والقدر الى أن الله تعالى لا يفعل الأشياء لعلة ، اذ لو كان لها علة ، لكان للعلة علة ، الى مالانهايه وذلك يعد باطلا فى رأيهم .

كما لا يصح أن ننسب الظلم الى الله تعالى ، لأن الظلم انما ظلماً لأنه منهى عنه ، ولأنه وضع الشىء فى غير معرضه . ونظراً لأن الله تعالى لايخضع لقدرة قادر وليس فوقه آمر ولا زاجر فإن ما يفعله الله تعالى لايعد ظلماً ولا يعد الله ظالما ولا جائراً ولا يقبح منه شىء لأن القبيح ماقبحه والحسن ماحسنه . وهذا واضح من قوله بعض الصوفية . انهم يقولون أن القبيح هو مانهى الله عنه والحسن هو ما أمر الله به . وهذا القول من جانبهم يتفق تماماً مع نظرة أهل السلف الى الخير والشر ، وذلك حين ذهبوا

إلى أن الخير هو ما أمرنا الله به والشر هو ما نهانا الله عنه . كما تختلف هذه النظرة عن نظرة المعتزلة إلى الخير والشر حين قالوا بالحسن والقبح العقليين ، أى أرجعوا معيار التمييز أو المستوى الخلقى إلى العقل وليس إلى الشرع .

أتضح لنا حتى الآن كيف ربط الصوفيــة بين مشكلة القضاء والقــدر وبين بحثهم فى الثواب والعقاب وبحثهم فى الخير والشر .

ونريد فى آخر دراستنا لمشكلة القضاء والقدر عند الصوفية أن نقف عند مقام من المقامات التى يتحدث عنها الصوفية وهو مقام التوكل ، إذ أن حديثهم عن هذا المقام يرتبط بموقفهم الجبرى . لقد أفاض الصوفية فى الحديث عن هذا المقام ، مقام التوكل . وقد أستدلوا ببعض الآيات القرآنية ، منها قوله تعالى فى سورة إبراهيم : « وعلى الله فليتوكل المتوكلون » وقوله تعالى فى سورة المائدة : «وعلى الله فليتوكل المؤمنون» وقوله تعالى فى سورة الفرقان «وتوكل على الحى الذى لايموت وكفى به» .

ويذكر السراج الطوسى فى كتابه « اللمع فى التصوف » أقوال بعض الصوفية عن التوكل وأيضاً شروط التوكل . فأبو تراب النخشبى يقول عن شروط التوكل ، إنها ثلاثة وهى طرح البدن فى العبودية وتعلق القلب بالربوبية والطمأنينة إلى الكفاية ، فإن أعطى شكر وإن منع صبر راضياً موافقاً للقدر . ويقول الجنيد : أن التوكل اعتماد القلب على الله تعالى . كما يذهب الصوفية إلى أن التوكل يقتضى الرضا ، ولذلك نجدهم يتحدثون عن مقام الرضا بعد حديثهم عن مقام التوكل .

تبين لنا إذن كيف يربط الصوفية بين الاتجاه اتجاهاً جبرياً وبين دراستهم لمجموعه من المقامات ، كمقام التوكل ومقام الرضا .

الموضوع الثالث عشر

اهتمام ابن سينا بدراسة المعارف والكيميا والظواهر الجيولوجية

ويتضمن هذا الموضوع العناصر والنقاط الآتية :

— التمييز بين الكائنات الطبيعية غير الحية والكائنات الطبيعية الحية .

— معيار هذا التمييز .

— دراسة ابن سينا الجبال والزلازل (ظواهر جيولوجية) .

— موقف ابن سينا من موضوع الكيميا .

— رفض ابن سينا لفكرة تحويل معدن إلى معدن آخر .

اهتمام ابن سينا بدراسة المعادن والكيميا والظواهر الجيولوجية

الكائنات التي لا نفس لها

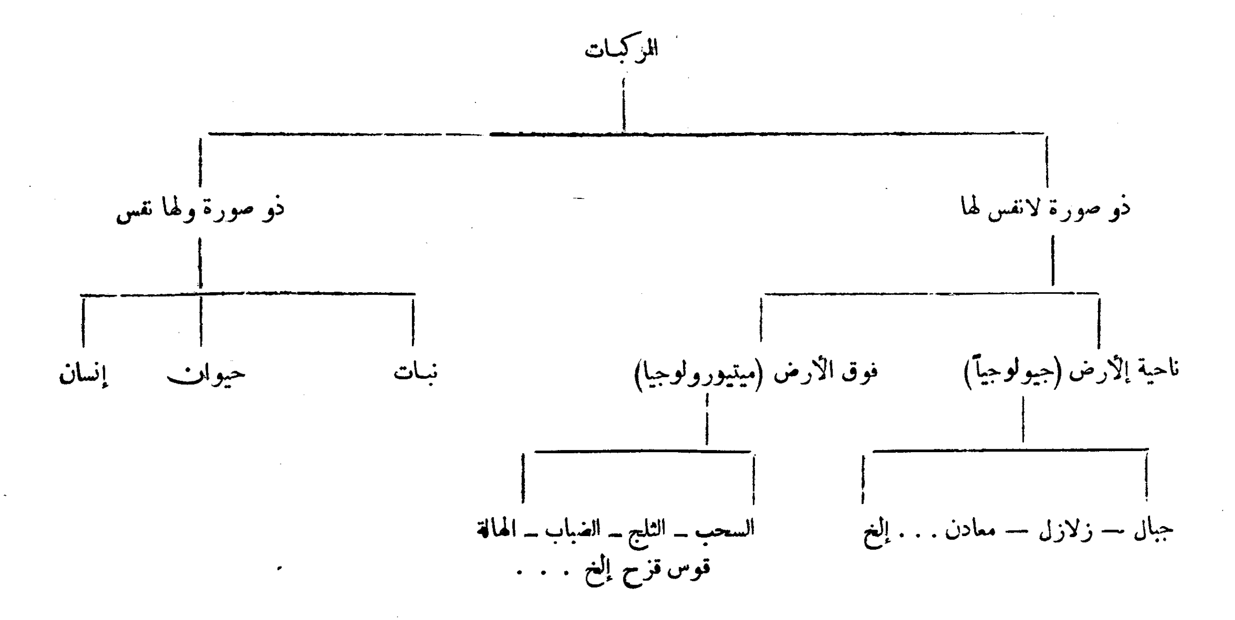
أولا — تمهيد :

الدارس للتراث الذى تركه لنا ابن سينا يجد أنه لم يقتصر على الخوض فى مجالات منطقية وإلهية . بل أضاف إلى ذلك جوانب طبيعية وفلكية أصبح لها الآن علوم مستقله كالنبات والحيوان والفلك والنفس وغير ذلك .

ونظراً لأن هؤلاء الفلاسفة كانوا يدخلون هذه الجوانب تحت لفظة «الفلسفة» بحيث تعد علوماً فلسفية . طبقاً للنظرة الأرسطية إلى الفلسفة على أساس[1] أنها تضم فى جوفها العلوم جميعاً ؛ فإننا نجد أنه من المناسب دراسة بعض المجالات التى نجدها فى التراث الفلسفى الذى خلفه لنا فيلسوف المشرق ابن سينا .

فابن سينا فى القسم الطبيعى من فلسفته ، حين يحدد لنا أقسام العلم الطبيعى ، يدرج تحته دراسة المعادن والآثار العلوية والنبات والحيوان والنفس .

وابن سينا فى فلسفته الطبيعية ، يبحث فى مبادىء الموجودات الطبيعية وينتهى إلى القول بأنها مركبة من مادة وصورة . ويدرس علل هذه الموجودات سواء كانت مادية أو صورية أو فاعلة أو غائية . ويبحث فى لواحق الموجودات الطبيعية كالزمان والمكان والخلاء . . . إلخ كما يتناول بالتفصيل دراسة أمور العالم العلوى وعالم الكون والفساد وتأثير الأجرام السماوية فى الأفعال والانفعالات التى تحصل عن الكيفيات العنصرية .


المركبات
ذو صورة لانفس لها
ذو صورة ولها نفس
ناحية الأرض (جيولوجيا)
فوق الأرض (ميتيورولوجيا)
نبات
حيوان
إنسان
جبال — زلازل — معادن . . . إلخ
السحب ـ الثلج ـ الضباب ـ الهالة
قوس قزح إلخ . . .

ابن سينا قد بحث فى هذه المجالات داخل نطاق فلسفته الطبيعية . وإذا أردنا أن نستكمل دراسة الجوانب الطبيعية عند ابن سينا ، أى أن نجاوز نطاق « الفلسفة الطبيعية » بمعناها الاصطلاحى الدقيق المحدد ، إلى البحث فى مجال « الطبيعيات » ، فلابد أن نضيف إلى ما سبق أن درسناه من مجالات تعد داخلة فى نطاق الفلسفة الطبيعية ، جوانب ومجالات أخرى درسها ابن سينا فى القسم الطبيعى من مؤلفاته . وهذه المجالات الأخرى هى المعادن والآثار العلوية والنبات والحيوان والنفس .

وفى البداية لابد — لكى نميز بين الكائنات اللاحية والكائنات الحية طبقاً لنظرة ابن سينا — أن نقسم المركبات إلى مالها نفس وما ليس لها نفس ، كما يتضح ذلك من الشكل السابق .

وفى هذا الفصل الذى سندرس فيه أحوال الكائنات التى لا حس لها ولا حركة إرادية . وكذلك ما سيتلوه من فصول يشملها هـذا الباب . وخاصة الفصل الثانى والفصل الثالث . سنرى أتجاه تفكير ابن سينا مختلفاً إلى حد كبير عن الاتجاه الذى نجده عنده حينما يدرس موضوعات كالمادة والصورة وعلل الموجودات ولواحقها . سنراه يسلك إلى حد كبير مسلك العالم ، العالم الذى يعتمد على الملاحظة وإجراء التجارب . إذ أن الدارس لكتاب ابن سينا فى المعادن والآثار العلوية ، وهو الذى يجعل موضوعه «الكائنات التى لانفس لها» ، وكذلك كتاب الأفعال والانفعالات ، الذى يدرس فيه ابن سينا موضوعات كيماوية كثيرة . وهى الموضوعات التى بحثها أرسطو فى المقالة الرابعة من الآثار العلوية . سيفاجأ بتغيير كبير فى أتجاه تفكير ابن سينا ، بحيث إن التأثر الكبير بأرسطو وسابقيه ، سوف لا نجده فى بعض جوانب هذه الموضوعات . بمعنى أن الدارس لكتابات ابن سينا فى هذه الموضوعات سيجد تفكيراً نابعاً فى بعض زواياه من ابن سينا نفسه ، لا مجرد تأثر بسابقيه . سيجد تجارب أجراها بنفسه وظواهر شاهدها وحاول تفسيرها تفسيراً أقرب ما يكون إلى الصواب ، بحيث تخدم فكرته العلمية . سيجد أن ابن سينا قد ازداد اقتناعاً بضرورة الملاحظة والتجربة وإعطاء الأولوية للشواهد الحسية الواضحه التى تفضل أية حجة مهما كانت قوتها . سيجد أنه فى دراسته للمعادن والآثار العلوية قد

مال ميلا مطرداً نحو الزيادة فى عنصر الملاحظة بعد أن كان يعتمد على الاستدلال والبرهان الجدلى ، بحيث سنرى أن فى دراسته هذه من أولها إلى آخرها مايدل على قدر عظيم من الملاحظة البالغة الدقة .

سيجد أيضاً فى دراسته هذه . مايدل دلالة قاطعة على شغف واسع بالاستطلاع . فتجربه يكشف له فى جميع الميادين عن ظواهر لا تحصى يجتهد لتفسيرها . إذ أنه يتناول كثيراً من الظواهر الجوية والبرية والبحرية وحركات الكواكب والكسوف والخسوف والبرق والرعد وتكون الغمام والبرد والمطر والثلج ومجارى الأنهار وزلازل الأرض ... الخ .

صحيح أن ابن سينا من حيث تقسيم موضوعات هذا الجزء . ومن حيث اتهاؤه إلى تأييد كثير من أقوال أرسطو ، يمكن أن يعدا شاهدين على متابعته لهذا الفيلسوف . ولكن مانريد قوله هو أن اجتهاد ابن سينا فى تفسير الظواهر التى تحيط به واشاراته العديدة إلى تجارب قام هو نفسه بها ، لابد أن يؤدى بنا إلى الاعتقاد بأنه أختار لنفسه طريقاً خاصاً به . ولم يسلم بقول سبقه إليه فيلسوف آخر . إلا إذا ثبتت صحته أمام المشاهدات والتجارب . فهو إذاً كان قد انتفع بملحوظات ومشاهدات من سبقوه . ولم يهمل شيئاً منها . إلا أنه أضاف إلى ذلك ملحوظاته الخاصة ومشاهداته التى فسرها تفسيراً علمياً دقيقاً .

ونكاد نقول إن المتتبع لكتاباته فى الطبيعيات ، يجد تدرجاً من تفكير يغلب عليه الميتافيزيقا . إلى تفكير يغلب عليه النواحى العلمية والتجريبية . إذ أن ابن سينا حين يرى أن الكائنات الجزئية يمكن دراسة أحوالها عن طريق التجربة ، بالاستقراء من الحالات الفردية إلى الحالات الكلية ، فإن هذه الدراسة تطلبت منه الكثير من التحليل والوصف والاستقراء ، وهذه كلها اتجاهات مفيدة لأنها تمثل اتجاهاً مفتوحاً لا اتجاهاً مغلقاً .

فنحن إذا انتقلنا من الموضوعات التى درس فيها فيلسوفنا مبادىء الأجسام الطبيعية وعللها ، وكذلك لواحقها . إلى الأجزاء التى درس فيها هذه الموجودات

نفسها ، بادئاً بقسمته للعالم إلى ما فوق فلك القمر وما تحت فلك القمر ، نجد إشارات متعددة جداً إلى تجارب خاصة به سبق لنا بيانها والتنبيه إلى أهميتها ، وخاصة تلك التى قال بها فى مراسلاته مع معاصره العظيم البيرونى . وكلما سرنا فى دراسة بحوثه الطبيعية ، وجدنا ميلا مطرداً نحو الزيادة فى عنصر الملاحظـة كما قلنا . وإعطاء الأولوية للشواهد الحسية التى يعول عليها أكبر تعويل لما فيها من دقة . فإن الكثير من النتائج الصادقة التى توصل إليها فيلسوفنا نتيجة لاتجاهه الجديد هذا . تزيدنا اقتناعاً بأن الملاحظة الدقيقة وإجراء التجارب تؤدى إلى طرق للبحث ونتائج عظيمة أفضل من تلك التى يتوصل إليها الفلاسفه بمنهجهم القياسى البرهانى . وهذا المنهج يحول بينهم وبين هذا العالم ومافيه من موجودات حسية شديدة التباين والاختلاف ، وآلاف الظواهر التى لا حصر لها ويتحكم فيها منطق التغير والتغير وجده .

وإذا كان هذا يعد — فيما نرى — تدرجاً من تفـكير يغلب عليه الطابع الاستاتيكى والميتافيزيقى طالما نبهنا إليه فى مواضعه ونحن بصدد دراسة الفلسفة الطبيعيه عند ابن سينا ، إلى تفكير نحسبه نذيراً باتجاهات علمية أثرت فى فلاسفة جاءوا بعده واتجهوا إلى استقراء الطبيعة . فإن هذا النذير سينتج عنه الكثير من التطبيقات التى سنراها واضحة فى كثير من الجوانب التى بحثها ابن سينا فى هذا الفصل وما سيتلوه من فصول . بحيث سنجد الحركة بدلا من السكون . وسنجد الاعتماد على المشاهدات والتجارب بدلا من الاكتفاء بتأييد أقوال كثير من سابقيه . إذ أن الدارس لما كتبه فى بحوثه الخاصة بالجيولوجيا والآثار العلوية — وهذا هو موضوع هذا الفصل — يجد أن هناك قدراً كبيراً من الملاحظة الدقيقة من بداية بحثه فيها حتى نهايته . وسنقتبس فيما بعد بعض ملحوظات فيلسوفنا عن كثير من هذه الظاهر حتى تكون مؤيدة لما نذهب إليه .

بيد أننا نود أن نشير إلى أمر يعد عندنا غاية فى الأهمية . إن هذا كله لا يمكن أن يعد عندنا خروجاً من سينويه تلمح فيها وحدة مذهبية قوية . إنه فى تعاليمه يلجأ دائماً إلى نظرية تكوين الأجسام من مادة وصورة ، وكذلك نظريته فى القوة

والفعل . سنجد هذا كثيراً بحيث إن فيلسوفنا يستخدمهما فى تنظيم الظواهر التى بدت أمامه . إذ أن فيلسوفنا إذا كان قد انتهى إلى القول بأن العناصر أربعة ، فإنه يهتم هنا بأن يبين كيفية تولد المركبات عن هذه الأصول الأربعة . وهذه المركبات يحددها بأنها ذو صورة لا نفس لها ، ويسمى معدنياً ، وذو صورة هى نفس غاذية ونامية ومولدة للمثل لا حس ولا حركة إراديه له ويسمى نباتاً . وذو صورة هى نفس غاذية ونامية ومولدة وحساسة ومتحركة بالإرادة ويسمى حيواناً . يقول ابن سينا : « هذه — أى العناصر الأربعه — يخلق منها ما يخلق بأمزجة — تقع فيها على نسب مختلفة معدة نحو خلق مختلفة بحسب المعدنيات والنبات والحيوان — أجناسها وأنواعها .

كما سنجد فكرة الغاية والوظيفة واضحة بارزة ومتغلغلة تماماً فى بحثه للكائنات اللاحية والكائنات الحية . بحيث نكاد نقول إنها توجه بحثه فى هذه الكائنات ، إذ أن الوجورات سواء كانت حية أو ليس فيها حياة مرتبطة بعضها ببعض أوثق إرتباط . وتدلنا على أن لها غاية يقتضاها يتحقق النظام الكلى للعالم . إنها أكثر ظهوراً فى الأجسام غير المتجانسة منها فى الأجسام المتجانسة التى تكونها ، وكما أنها أظهر فى هذه الأخيرة منها فى العناصر . على هذا نتدرج فى الغاية حتى نصل إلى النفس الإنسانية .

فكل هذه أفكار تصبغ بحثه لهذه الكائنات . وهذه الأفكار هى ماسبق أن قررها فى بحثه لمبادىء الموجودات وعللها . وهذا إن دل على شىء . فإنما يدل على النسق الفلسفى الذى تنطوى تحته كل الظواهر التى بحثها .

بعد هذا التمهيد الذى أوضحنا فيه الاتجاهات التى سنصادفها فى دراسة فيلسوفنا للمعادن والآثار العلوية . وكذلك الصلة بين دراسته هذه أجزاء فلسفته ، ننتقل إلى توضيح ظاهرة من الظواهر التى بحثها فى دراسته هذه وبقية مركزين على بيان الأسس العامة ، وعارضين لمشاهداته وتجاربه التى هى كما قلنا أكثر من

مرة ، سمة من أهم السمات التى تميز دراسته للكائنات الجزئية سواء كانت ذات حياة أو لا حياة فيها .

وابن سينا فى بحثه للمعادن والآثار العلوية ، يفرق بين ما يحدث ناحية الأرض كالجبال والزلازل وما يحدث فوق الأرض كالسحب والرياح والصواعق ولكننا — كما سنرى — نجد تشابكاً بينهما ، بمعنى أننا سنرى تفسيراً لبعض الظواهر التى تحدث فوق الأرض (ميتيورولوجيا) عن طريق دراسة الظواهر التى تحدث ناحية الأرض (جيولوجيا) .

ثانياً — تفسير الظواهر التى تحدث ناحية الأرض (جيولوجيا) :

يدرس ابن سينا الكثير من الظواهر كالجبال والميـاه والزلازل والمدنيات محاولا التعرف على عللها وبيان فوائدها . ولعل المقارن بين دراساته الجيولوجية ودراساته للظواهر الجوية ، وبين ما تركه لنا بعض مفكرى المسيحية فى العصر الوسيط ، يجد أن هذه الدراسات قد إستفاد منها هؤلاء . فقد اعتمد عليها البرت الكبير لدرجة أننا — كما يقول سارتون — نجده حين يشرح حركة السماء وتكون الجبال ، يكرر نفس كلمات فيلسوفنا .

١ — الجبال : سبب تكونها وبيان فوائدها :

قبل أن يبين لنا ابن سينا تكون الجبال ، يشير إلى تكون الحجارة بأنواعها المختلفه ، ويقدم لنا ملحوظاته وتجاربه الخاصة بتكون الجبال على النحو التالى :

(ا) الكثير من الأحجار يتكون من الجوهر الغالب فيه الأرضية ، وكثير منها من الجوهر الغالب عليه المائية . وكثير من الطين يجف ويستحيل أولا شيئاً بين الحجر والطين ، وهو حجر رخو ، ثم يستحيل حجراً . وأولى الطينات بذلك ما كان لزجاً ، وإذا لم يكن كذلك ، فإنه يتفتت فى غالب الأحيان قبل تحجره .

وهو يقدم لنا ما شاهده هو نفسه للتدليل على رأيه فيقول : « وقد شاهدنا فى طفولتنا مواضع كان فيها الطين الذى يغسل به الرأس ، وذلك فى شط جيحون . ثم شاهدناه قد تحجر تحجراً رخواً ، والمدة قريبة من ثلاث وعشرين سنة » .

(ب) قد تتكون الحجارة من الماء السيال ، إما بأن يجمد ، أو يرسب منه فى سيلانه شىء ويتحجر . يقول ابن سينا مؤيداً ذلك بمشاهدته : « وقد شوهد ماء قاطر ، إذا أخذ لم يجمد ، وإذا انصب على أرض حجرية تقرب من مسيله ،

انعقد فى الحال حجراً . فعلمنا أيضاً أن لتلك الأرض قوة معدنية . تحيل السيال إلى الجمود » .

وعلى ذلك تـكون مبادىء تـكون الحجارة إما جوهر طينى لزج وإما جوهر تغلب فيه المائية ، أى يكون تـكونها إما لتفجير الطين اللزج فى الشمس وإما لانعقاد المائية من طبيعة ميبسة أرضية ، أو سبب مجفف حار . أى أن لتـكوينها ثلاث كيفيات هى تحجر الطين اللزج ، وترسبات بعض المياه ، وعمل بعض الصواعق . وعلى هذا يكون تـكونها نتيجة للإستحالة .

ولـكن ما سبب السرعة والابطاء فى الإستحالة ؟ ينسب ابن سينا ذلك إلى القوى المختلفة . فإذا كانت شديدة جداً أحالت فى زمان يسير . فبلاد العرب مثلا نظراً لحرارتها ، فإن الاستحالة تتم فيها فى زمان يسير ، بحيث إن كل جسم يقع فيها ، يتلون بلونها .

أما الأجسام الحديدية والحجرية ، فإن ابن سينا ينسب أكثرها إلى الصواعق ، ويؤيد ذلك فيرى أنه قد يقع فى بلاد الترك فى الصواعق والبروق أجسام نحاسية على هيئة نصول السهام . كما يقول إنه قد حاول إذابة نصل من ذلك بخوارزم فلم يذب ، وأخذ يتصاعد منه دخان ملون يضرب إلى الخضرة ، حتى بقى منه جوهر رمادى .

كما يؤيد ذلك بما وقع فى بلاد جوزجان من سقوط كتلة كبيرة من الحديد من الهواء . وقد حملها الناس إلى والى جوزجان ، وحاولوا كسر قطعة منها ، فلم يفلحوا فى ذلك إلا بعد جهد كبير .

تفسير ابن سينا لمبادىء تـكون الحجارة الصغيرة إذن ، تفسير يلجأ فيه إلى ملحوظاته ومشاهداته الشخصية وتجارب أجراها بنفسه، وظواهر لم يستطع تفسيرها تفسيراً كاملا ، فسأل ، عنها ثقات العلماء ؛ كما أحالنا على كتب الثقات فيها . ولـكنه لم ينس نظرية العناصر الأربعة ، إذ يتـكلم عن المائيه والأرضية ، وعن غلبة المائية

أو غلبة الأرضية . وهذا قد أدى إلى خطئه فى تعليل بعض الظواهر التى شاهدها، إذ أنه إذا كان قد لاحظ مثلا الفرق بين الترسبات الكيماوية وبين الترسبات الميكانيكية ، إلا أنه لم يستطيع تفسير ذلك تفسيراً دقيقاً محدداً . ولكن تأثره بهذه النظرية — نظرية العناصر الأربعة — لا يعد — كما قلنا — طاغياً على ما نجده عنده من دقة ملاحظة واستقراء .

فإذا انتقلنا إلى تفسيره لمبادىء تكون الحجارة الكبيرة ، وجدناه يقول إنها إما أن يكون دفعة ، بسبب حر عظيم يتغلغل فى طين كثير لزج ، وإما أن يكون قليلا قليلا على تواتر الأيام .

وإذا بين لنا ابن سينا أسباب تكون الحجارة، وكان تفسيره لتكونها ضرورياً لبيان تكون الجبال ، فإنه يقدم لنا سبب تكون هذه الجبال : فيرى أن تكونها يكون من طين لزج مر على طول الزمان ، وتحجر فى مدد غير معروفة . ويشبه أن هذه المعمورة كانت قبل عمرانها مغمورة فى البحار فتحجرت ، وأن تكون طينتها تعينها على التحجر ، إذ تكون لزجة . وإذا كان فيها كثرة من الحجر ، فإن ذلك بسبب ما يشتمل عليه البحر من الطين. دليل ذلك عند فيلسوفنا، أننا إذا تأملنا أكثر الجبال رأينا الانحفار الفاصل فيما بينها متولداً من السيول .

وبعد أن يكشف لنا ابن سينا عن أسباب تكون الجبال ، التى تطابق فى بعض جوانبها ما توصل إليه العلم فى عصرنا الحديث ، ينتقل إلى بيان فوائدها . فيرى أنها كثيرة ، إذ أنها متصلة بالسحب وبالأودية المنبعثة من العيون وبالجواهر المعدنية .

فالسحب تتولد من الأبخرة الرطبة:والعيون تتولد باندفاع المياه إلى وجه الأرض بالعنف بسبب محرك لها مصعد إلى فوق . والجواهر المعدنية تتولد عن الأبخرة المحتقنة فى الأرض .

فأكثر العيون إنما تنفجر من الجبال ونواحيها ، وأقلها فى البرارى ، بحيث إذا تتبعنا الأدوية المعروفة فى العالم ، وجدنا أنها منبعثة من عيون جبلية .

وإذا كانت أكثر العيون والأدوية من الجبال ، فكذلك نجد أن أكثر السحب تكون من الجبال ، ولهذا سببان : أولهما ما فى باطن الجبال من الندى ، وثانيهما ما على ظاهرها من الثلوج ، بحيث أن هذين لا نجدهما فى باطن الأرض الرخوة . فالجبال بسبب ارتفاعها تكون أبرد من باطن الأرض . وإذا كان شعاع الشمس يقع على الجبال ، فإن تسخينه لا يكون كتسخين ما يقع على الأرض . ومن هذا كله يمكننا القول بأن الأسباب التى تحتاج إليها السحب حتى تكثر ، إنما هى فى الجبال أوفر . فالسحب التى تؤدى إلى المطر تتولد من الجبال ومنها تتجه إلى سائر البلاد.

منافع الجبال كثيرة إذن ، وكثير من الظواهر التى يحاول فيلسوفنا تفسيرها تؤدى به إلى الاقتناع بوجود منافع عديدة لها . وهو لا يكتفى بذلك ، بل يبين لنا الأمور التى تتصل بتكون الجبال ومنفعتها ، وهى دراسته لأصول المياه المنبعثة من الأرض . وهذه المياه منها مياه العيون السيالة التى تنبعث من أبخرة كثيرة قوية الاندفاع بحيث تفجر الأرض بقوة انفجارها . ومنها مياه العيون الراكدة التى حدثت من أبخرة بلغ من قوتها أن اندفعت إلى وجه الأرض ، وإن كانت قوتها هذه لا تقوى على دفع المياه من مكان إلى آخر ، وهذا هو السبب فى كونها راكدة . ومنها مياه الآبار والقنوات ، التى يعين على ظهورها الصناعة ؛ إذ لما كانت ضعيفة القوة ، فإن الصناعة تعمل على تقصير المسافه لها ، بأن تزيل عن وجهها ثقل التراب المتراكم ، حتى تصادف منفذاً تندفع إليه بأدنى حركة . ومنها مياه النز ، وهذه تتولد من أبخرة لها مادة كثيرة ، وليس لها قوة اندفاع تمكنها من خرق الأرض ، كما أن حرتها بطيئة ، فيعرض لها العفن والتغير عند مخالطتها للأرضية ،

٢ — الزلازل :

فى الجزء السابق عرفنا كيف يفسر ابن سينا سبب تكون الجبال ، وكيف أن ذلك تطلب منه أن يبين أسباب تكون الحجارة الصغيرة والكبيرة ، بالإضافة إلى تفسيره لكثير من الظواهر التى تتصل بأسباب تكونها كالعيوب والآبار ، وكذلك لجوؤه إلى بيان فوائد هذه الجبال .

وإذا كان ابن سينا قد بين لنا تفسيره لأسباب تكون الجبال وما يتصل بها مقيماً هذا التفسير على ملحوظاته ومشاهداته وتجاربه التى أشرنا إلى أهمها ، فإنه يعرض علينا بعد ذلك تفسيره لأسباب الزلازل مقيماً هذا التفسير على نفس الأساس الذى أشرنا إليه قبلا ، مضيفاً إلى هذا ، تفنيده للآراء الخاطئة التى حاولت تفسير حدوث الزلازل ، بحيث إن الباحث يقف حائراً أمام هذه العقلية التى جمعت بين تفسيرات لمبـــادىء الأجسام وعللها ولواحقها ، نرى فيها نظرة استاتيكية متغلغلة فى صميم الميتافيزيقا ، وبين تفسيرات لجأ فيهـــا إلى منهج هو أقرب ما يكون إلى منهج العالم الفاحص المدقق الذى يلاحظ ويجرب ويقارن .

نضيف إلى ذلك أن هذه الملحوظات والتجارب التى أجراها وفسر على أساسها الكثير من الظواهر لم تكن أمراً عارضاً ، كما يحلو للبعض أن يتوهم ذلك ، بل إنها — فيما نرى — الأساس الذى تقوم عليه هذه التفسيرات . فما من تفسير يقول به ، إلا ويبين لنا كيف أنه شاهد ذلك بنفسه ، أو أخبره به بعض الثقات ، أو قام بتجربة أجراها هو نفسه ، بحيث قد لا نكون مخطئين إذا قلنا إنه حاول أقصى جهده فى تفسير هذه الظواهر . وإذا كنا نجد بعضاً من هذه التفسيرات لا يوافقه عليها العلم فى عصرنا الحديث ، فإن ذلك قياساً إلى عصره والبيئة التى عاش فيهـــا وندرة الأجهزة العلمية ، يعد شيئاً غاية فى الأهمية قام بإنجازه هذا الفيلسوف .

نعود إلى متابعة موضوعنا بعد هذا التمهيد . فنقول إن ابن سينا يعرض علينا تفسيره لأسباب الزلازل ، ويبدأ بتعريفها قائلا إنها حركة تعرض لجزء من أجزاء الأرض بسبب ما تحته ، وهذا السبب يعرض له أن يتحرك ثم يحرك ما فوقه . والجسم الذى يمكن أن يتحرك تحت الأرض ويحرك الأرض ، إما جسم بخارى دخانى قوى الاندفاع كالريح ، وإما جسم مائى سيال ، وإما جسم هوائى ، وإما جسم نارى ، وإما جسم أرضى .

وعلى ذلك فيمكن القول بأن الزلازل تقع إما بسبب بخارى ريحى أو نارى

قوى يتحرك فيحرك الأرض . وهذا — كما يقول ابن سينا — هو الوجه الأكثر . إذ لا شيء أقوى على تحريك الأرض هذه الحركة السريعة القوية التي تنتج عن الزلزلة ، من الريح . وإما مياه تسيل دفعة .

ويعرض علينا ابن سينا فى معرض تفسيره لأسباب الزلازل ، مذهباً يقول عنه إنه مذهب غير سديد . وهذا المذهب يفسر حدوثها بسقوط أجزاء كبيرة من الجبال سقوطاً قوياً بحيث تزلزل الأرض ، كما أنها تعرض فى وقت كثرة الأمطار التى تؤدى إلى سقوط أجزاء من الجبال ، أو قلتها التى توجب التفتت الذى يفرق الاتصال .

بيد أن هذا المذهب — كما قلنا — غير سديد عند فيلسوفنا . ودليله على ذلك أننا نجد حدوث زلازل فى بلاد لا تسقط فيها قمم جبال . ولو كان هذا المذهب صحيحاً لكانت الزلزلة فى آخرها أضعف ، ولما كانت هناك زلازل فى بلاد ليس فيها جبال . ولكن ذلك غير صحيح ، إذ قد نشاهد زلازل فى بقع ليس فيها جبال ، كما قد لا تعرض زلازل فى بلاد فيها جبال .

وإذا كان المذهب الذى يفسر حدوث الزلازل بالاستناد إلى سقوط أجزاء كبيرة من الجبال غير صحيح عند فيلسوفنا ، فإن المذهب الذى يفسر حدوثها بنسبتها إلى الهواء غير صحيح كذلك ، إن هذا المذهب يرى أن الأرض محمولة على الهواء وأن جنبها الأسفل متخلخل والجزء الذى نعيش عليه من هذه الأرض متكاثف بالأمطار التى تعرى وجهها . فإذا نفذ الهواء فى الجزء المتخلخل ، ولم يجد له طريقاً إلى الإنفصال والصعود الطبيعى ، أدى هذا إلى زلزلة الأرض .

وهذا المذهب — كما قلنا — غير صحيح عند ابن سينا . وهو يوجه إليه نقدين : أولهما خطؤه فى هيئة الأرض وسبب وقوفها ، وثانيهما أن الزلازل تكون فى أوقات بعينها من الفصول ، فإذا نسبنا حدوثها إلى الهواء ، فإن الهواء موجود فى سائر الأوقات .

وإذا كان ابن سينا قد نقد هذين المذهبين ، فإنه يقدم لنا الدليل على تفسيره الذى ذهب فيه إلى أن سبب الزلازل هو بخار ريحى أو نارى قوى . فيقول إن الدليل على أن أكثر أسباب الزلازل هى الرياح المحتقنة ، أن البلاد التى تكثر فيها الزلازل ، إذا حفرت ، فيها آبار وقنوات كثيرة ، حتى كثرت مخالص الرياح والأبخرة ، تقل الزلازل فيها .

بهذا يكون ابن سينا قد قدم لنا سبب الزلازل . ويبقى التساؤل عن أمرين : ما سبب كثرتها فى بعض البلاد ؟ وأى الفصول تكون الزلازل فيها قليلة ، وأيها تكون فيها كثيرة ؟

أما سبب كثرتها فيرجعه ابن سينا إلى ثلاثة أمور : ١ — البلاد التى تكون أرضها متخلخلة أو مغمورة الوجه بماء كثير يجرى بحيث لا تستطيع الريح خرقه ٢ — عظم الريح ٣ — كثرة تولدها .

هذا عن سبب كثرتها ، أما الفصول التى تكون فيها قليلة ، والتى تكون فيها كثيرة ، فإنه يرى أنها قلما تكون فى الشتاء نظراً لأن برده يجمد البخار الدخانى. وقلما تكون فى الصيف ، وذلك لشدة تحليله ، وعلى ذلك يكون أكثرها فى الربيع والخريف .

بهذا يكون تفسير ابن سينا لحدوث الزلازل قد تناول كثيراً من الجوانب ، حيث إنه يبين لنا صلتها بالجبال والرياح ، وكيف أن هناك مذاهب أخطأت فى تفسير حدوثها ، وما هى أوجه الخطأ فيها ، وكذلك سبب قلتها فى مكان دون آخر ، وفى فصل دون آخر .

٣ — المعدنيات والكيميا :

إذا وصلنا إلى هذا الموضوع ، فقد وصلنا إلى أهم وأشهر مسألة نجدها فى كتاب المعادن . هذه المسألة التى كانت مثار نزاع واختلافات شتى لا حصر لها ، لم يكتف

بن سينا بالبحث فيها فى موسوعته « الشفاء » ، بل كانت محور رسائل شتى وأجوبة على سائليه ومعارضيه ، ودراسات شتى كان لها أثرها فى تاريخ الدراسات الكيماوية فى الشرق والغرب ، بحيث إن موضوع المعادن يكاد يتبلور فى مسألة الكيميا وهل هى ممكنة أم لا . إذ أن فى حديث ابن سينا عن المعادن ما يشعرنا بأنه بلور الموضوع حول التساؤل عما كان يدعيه أصحاب الكيميا فى موضوع تحويل المعادن الخسيسة إلى نفيسة . وهل ذلك صحيح أم لا . إذ أن القرين بوجودها يزعمون أن أن تحول بعضها إلى بعض ممكن بواسطة ما يسمونه بالإكسير أو حجر الفلاسفة ، وهو مادة مركبة من العناصر الأربعة ، وفيها قوة طبيعية من شأنها أن تقلب إلى صورتها ومزاجها أى معدن ، كالخميرة بالنسبة للخبز ، فهى تقلب العجين إلى ذاتها .

ويمكن تقسيم الباحثين فى هذا الموضوع إلى فريقين : فريق يبين إمكان الكيميا ، بمعنى أن تحويل معدن خسيس إلى معدن نفيس كالذهب ، ممكن وفريق آخر ينكر إمكان هذا التحويل .

ذهب إلى الرأى الأول أبو بكر الرازى ، إذ يبين أن صناعة الكيميا أقرب إلى الوجوب منها إلى الامتناع .

والفارابى الذى رأى أن اختلاف المعدنيات إنما هو بالكيفيات من الرطوبة واليبوسة واللين والصلابة والألوان من الصفرة والبياض والسواد ، وهى كلها أصناف لذلك النوع الواحد .

وجابر ابن حيان الذى جعل الفكرة الرئيسية فى بحوثه الكيماوية هى إستحالة المعادن ، أى تحول ما هية معدن إلى ماهية معدن آخر ، أو تحول طبيعة من الطبائع إلى غيرها . وعلى هذا تكون الخصائص النوعية للكيماويات قابلة للقياس لأنها مكونة وفقاً لعلاقات يمكن قياسها . وسبب ذلك عنده أن للمعادن مقومين أساسيين هما الكبريت والزئبق . وهذان قد تكونا منذ قديم الزمان فى جوف الأرض من العناصر الأساسية الأربعة ، الماء والتراب والنار والهواء . وكل معدن ما هو إلا تركيب من زئبق وكبريت بنسب مختلفة ، والذهب غنى فى الزئبق فقير فى الكبريت ،

فى حين يتوفر الكبريت فى الحديد أو فى أى معدن آخر خسيس ، ويمكن تحويل الثانى إلى الأول بالإكسير الذى يبدأ تركيبه من مزيج يشمل الكبريت والزئبق بنسب معينه محددة .

وعلى ذلك يكون عمل الكيماوى فى تحويل المعادن هو عمل الطبيعة فإذا كانت الطبيعه قد أخذت زماناً طويلا فى تكوين ما كونته من معادن ، فإن العالم عن طريق تجاربه ، يستطيع أختصار الزمن ويقوم هو بهذا التحويل .

هناك إذن دراسات كانت سابقة على ابن سينا ومعاصرة له ، تدور حول البحث فى تشابه المعادن وكيف أنها ترجع إلى نوع واحد ، وإذن يمكن تحويل بعضها إلى بعض ، كما أنها تتفاوت من حيث صفاؤها وعدم صفائها وإذا كان ذلك كذلك ، فإنهم كانوا يتساءلون عن الجوهر الذى بمقضاه نستطيع تحويل معدن خسيس إلى معدن نفيس .

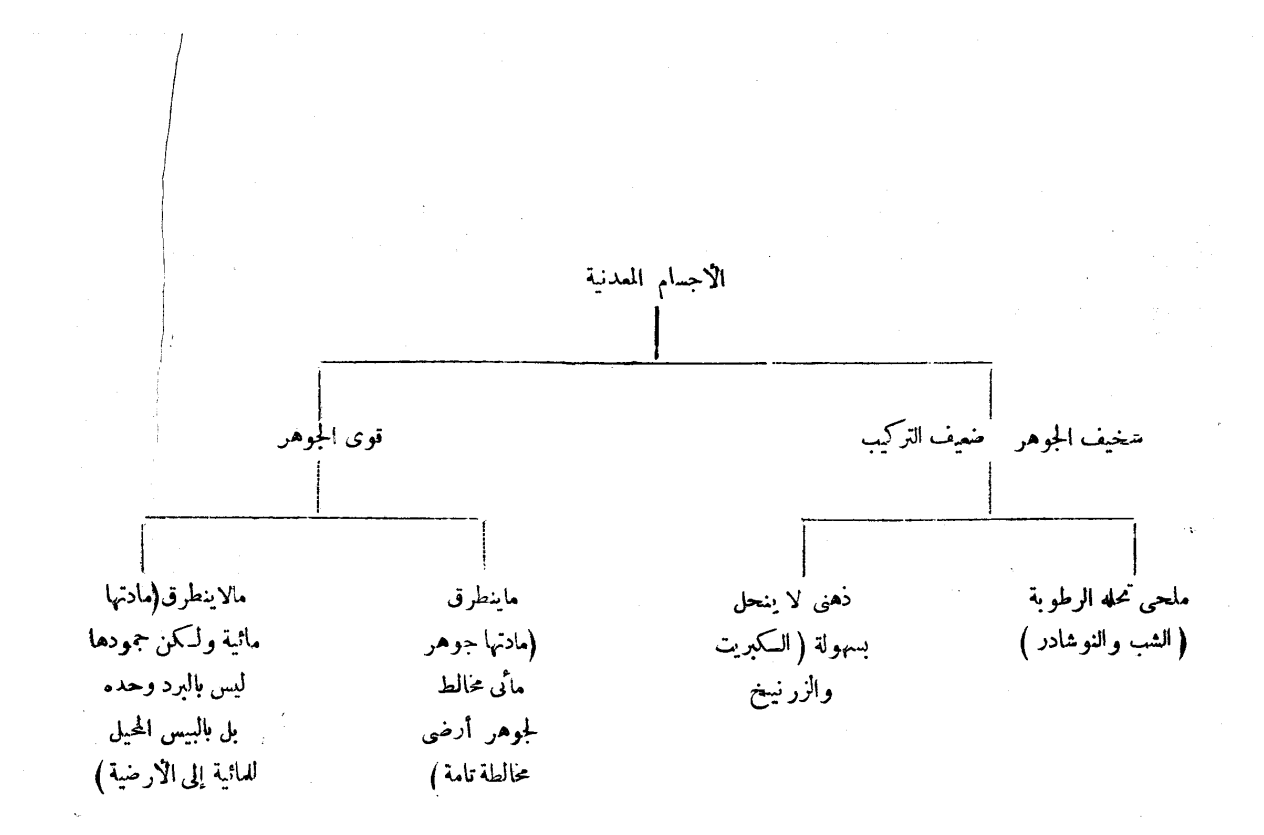
أما الفريق الآخر الذى يبطل صناعة الكيميا ، فمنهم الكندى وابن خلدون والبيرونى معاصر ابن سينا الذى يقول : إن كل ما يصنعه الناس من مواد الفلزات ، فالطبيعة أولى بصنعه ، وليس هذا الحكم بمنعكس ، كما يعكسه الكيماويون ، حتى يصير ذهبهم المرئى بالمنام بأضغاث أحلام .

فريقان إذن بالنسبة لهذا الموضوع ، فما هو موقف فيلسوفنا إذن ؟ وكيف رد على المخالفين له ؟

قبل أن يحدد لنا ابن سينا موقفه من هذا الموضوع ، يبحث أولا فى أحوال الجواهر المعدنية بحثاً تفصيلياً . فيقول إن أقسام الأجسام المعدنية أربعة :

(أنظر الشكل التالى)

وبعد أن درس ابن سينا تكوين المعدنيات ، فإن هذه الدراسة — كما قلنا — أدته إلى تحديد موقفه من إمكان صناعة الكيميا أو عدم إمكانها . إذ أن صناعة



الأجسام المعدنية
سخيف الجوهر ضعيف التركيب
قوى الجوهر
ملحى تحله الرطوبة
(الشب والنوشادر)
دهنى لا ينحل
بسهولة (السكبريت
والزرنيخ
ماينطرق
(مادتها جوهر
مائى مخالط
لجوهر أرضى
مخالطة تامة)
مالاينطرق(مادتها
مائية ولكن جمودها
ليس بالبرد وحده
بل باليبس المحيل
للمائية إلى الأرضية)

الكيميا — كما يقول ابن خلدون — قائمة عند الباحثين فيها على حال المعادن السبعة المنطرقة وهى الذهب والفضة والرصاص والقصدير والنحاس والحديد والخارصين ، وهل تختلف فيما بينها بالفصول ، أى كلها أنواع قائمة بأنفسها ، أم أنها تختلف بخواص من الكيفيات وهى كلها أصناف لنوع واحد .

فإذا رجعنا إلى ابن سينا ، نرى أنه حين بحث فى الزئبق والكبريت ، ذهب إلى أن أصحاب الحيل لا يبعد عندهم أن يحاولوا حيلا تصير بها أحوال انعقادات الزئبق بالكباريت انعقادات محسوسة بالصناعة . ولكن هذه الأحوال الصناعية تكون مشابهة أو مقاربة ، ولذلك يظن البعض إمكان تحول المعادن من هذه المشابهة . ولكن الصناعة وإن اجتهدت فإنها قاصرة ولا تلحق بالطبيعة .

من هذه النقطة ، أى صلة الزئبق بالكبريت ، والمشابهة بين الطبيعة والصناعة ، يحدد لنا ابن سينا موقفه وهو إنكار الكيميا بمعنى تحول معدن خيس إلى معدن نفيس ، ولكنه يسلم — كما يقول فخر الدين الرازى — بإمكان صبغ النحاس الفضة ، والفضة بصبغ الذهب . وأن يزال عن الرصاص أكثر ما فيه من النقص .

وعلى ذلك فإنه إذا لم يكن فى الإمكان إحداث هذا التحويل فى جوهر المعادن ، لأن لكل منها تركيباً خاصاً ، لا يمكن أن يتغير بطرق التحويل المعروفة ، والتى كثر عنها الحديث من جانب العرب بإمكان الكيميا فى عصر ابن سينا وما قبله ، فإنه من المستطاع إحداث تغيير ظاهرى فى شكل المعدن وصورته بحيث يصل حداً من الإتقان ، قد يظن معه أن المعدن قد تحول بالفعل وبجوهره ، إلى غيره .

وهو يوضح ذلك تمام التوضيح فى رسالته فى « الإكسير » إذ نجد فرقاً بين تحويل جوهر معدن إلى معدن آخر ، وبين أصباغ المعادن . كما نجد دراسات لعمليات كيماوية كثيرة تتجاوز النطاق الذى فرضه حولها كثير من الباحثين فيها ، بأن جعلوها تتركز حول تحويل طبيعة معدن إلى معدن آخر .

ويقسم ابن سينا هذه الرسالة الهامة إلى تسعة فصول تبحث فى الجوهر المختلط

وفى طلب الصنعة وفى التركيب وفى غير المعدنيات وفى التدبير للتصعيد أو فى إتمام العمل .

والمهم هو أن فيلسوفنا وإن سلم بإمكان صبغ المعادن ، فإنه ينكر إمكان تحويل بعضها إلى البعض الآخر . فهو يقول : أما ما يدعيه أصحاب الكيميا ، فيجب أن تعلم أنه ليس فى أيديهم أن يقلبوا الأوضاع قلباً حقيقياً ، لكن فى أيديهم تشبيهات حسية حتى يصبغوا الأحمر صبغاً أبيض شديد الشبه بالفضة ، ويصبغوه صبغاً أصفر شديد الشبه بالذهب ، وأن يصبغوا الأبيض أيضاً أى صبغ شاءوا ، حتى يشتد شبهه بالذهب أو النحاس ، وأن يسلبوا الرصاصات أكثر ما فيها من النقص والعيوب ، إلا أن جواهرها تكون محفوظة ، وإنما يغلب عليها كيفيات مستفادة بحيث يغلط فى أمرها.

أنكر إذن ابن سينا إمكان الكيميا ، بمعنى إنكاره للتحول الكيماوى Chemical Transmutation بين معدن وآخر . وعلى ذلك تكون أعمال الكيماويين عنده أعمالا باطلة شأنها شأن أعمال المشتغلين بالتنجيم . إذ أن ما يخلقه الله تعالى بواسطة الطبيعة تعجز عنه الصناعة . وإنكاره هذا قائم على الفصل بين جوهر كل معدن والمعدن الآخر ، والتمييز بين شىء يعد أصلياً لهذا المعدن أو ذاك ، وشىء يعد غريباً عليه أو قوة غريبة . فلا سبيل إلى حل المزاج إلى المزاج الآخر ، طالما أن هذه الأصول المحسوسة هى غير الفصول التى بها تصير هذه الأجساد أنواعاً ، بل هى عوارض ولوازم . أما صبغ المعادن أو إزالة الصبغة عنها فهو ممكن إذ لا يقوم برهان على امتناعه . والمهم هو إنكار تحويل معدن إلى معدن آخر ، لأن تركيب كل واحد منها غير الآخر . يقول ابن سينا : ويشبه أن تكون النسبة التى بين العناصر فى فى تركيب كل جوهر ، غيرها فى التركيب الآخر . وإذا كان كذلك ، لم يعد إليه ، إلا أن يفك التركيب إعادة إياه إلى تركيب ما يراد إحالته إليه . وليس ذلك مما يمكن بآدائه حفظ الاتصال ، وإنما يختلط به شىء غريب أو قوة غريبة » .

فابن سينا إذ ينكر إمكان الكيميا ، نجده يعتمد على الكثير من الحجج التى سبقه إليها مفكرون بينوا هذه الحجج فى كتبهم ، وسارع المقرون بإمكانها إلى الرد

الرد على هذه الحجج . ويتبين ذلك تماماً إذا رجعنا إلى المباحث المشرقية لشارحه الرازى . إذ نجده يشير إلى حجة حجة مبيناً أستفادة ابن سينا منها ، وكيف اهتم بالرد على كل حجة منها . نقول هذا لكى ندلل على أن السبب الأساسى فى إفاضة فيلسوفنا فى دراسه هذه المشكلة من كل زواياها ، إنما كان تساؤل الكثيرين من مفكرى عصره إمكانها أو عدم إمكانها .

وهكذا يتبين لنا كيف إهتم ابن سينا إهتماماً كبيراً بدراسة مجال المعادن وما يتصل بها من دراسة موضوع الكيميا . كما اهتم ابن سينا اهتماماً لاحق له فى كثيرمن كتبه بدراسة الظواهر الجيولوجيه كالجبال والصخور والزلازل والبراكين .

الموضوع الرابع عشر

اهتمام ابن سينا بدراسة الظواهر العلوية

ويتضمن هذا الموضوع العناصر والنقاط التالية :

— تفسير الظواهر التى تحدث فوق الأرض .

— السحـــب .

— الرعد والبرق والصواعق :

— اعتماد ابن سينا على كثير من المشاهدات والملحوظات .

اهتمام ابن سينا بدراسة الظواهر العلوية

أشرنا فيما سبق إلى أن ابن سينا إذا كان يقسم الكائنات إلى كائنات فيها حياة وكائنات ليس فيها حياة ، فإن القسم الأخير يمكن تقسيمه إلى قسمين : قسم يفسر الظواهر التى تحدث ناحية الأرض ، وقسم يفسر الظواهر التى تحدث فوق الأرض .

وإذا كنا قد درسنا بعض الظواهر الجيولوجية التى اهتم ابن سينا بتحليلها ، فإننا سنوضح فيما يلى أهم العناصر والأسس الخاصة بالقسم الثانى الذى يتعلق بالآثار العلوية . وهى التى تقع ما بين تحت فلك القمر وما فوق فلك القمر .

ونود أن نشير إلى أن ابن سينا إذا كان قد اتبع فى القسم الأول منهج الملاحظة والتجربة . فإننا سنجد هذا المنهج أيضاً مطبقاً فى تفسيره الذى يحاول دراسة هذه الآثار العلوية .

كما نود أن نشير أيضاً إلى أننا سنجد عند فيلسوفنا ، كما هو الشأن عند رجال العلم فى العصور القديمة وخاصة أرسطو ، تشابكاً بين الجيولوجيا وبين الظواهر الجوية . مثال ذلك أن تفسير ابن سينا لوجود الزلازل والانفجارات البركانية . وهو من الأبحاث الجيولوجية ، يرتبط عنده بتفسير للرياح وآثارها ، وخاصة الرياح فى جوف الأرض ، وكيف أنها تسخن بفعل الاحتكاك والاضطراب الذى يؤدى إلى الانفجارات . وعلى هذا فإنه من الطبيعى الربط بين الرياح التى فوق الأرض وبين الرياح التى تحت الأرض (جيولوجيا) . وقد سبق لنا أن بينا كيف أن فيلسوفنا يفسر تكون الأحجار والمعادن بفعل الرياح والأبخرة ، وأن منها ما يتولد عنه المعادن والأحجار التى لا تذوب ، ومنها ما يتولد عنه المعادن القابلة للانصهار .

بعد هذه الإشارات ، نقول إن ابن سينا يدرس فى هذا القسم بعض الظواهر

العلوية كالسحب والرياح . . . إلخ . وسنبين بإيجاز فيما يلي الأسس العامة لدراسته هذه الظواهر ، مركزين كما قلنا على مشاهداته وتجاربه التي تعد عندنا دليلا ودليلا قوياً على الاتجاه العلمي لفيلسوفنا ، وكيف أنه كان يستقرىء الظواهر ويفسرها على ضوء مشاهداته وتجاربه .

١ — السحب : أسبابها وبيان علاقتها بغيرها من الظواهر الجوية :

يبين لنا فيلسوفنا بادىء ذي بدء كيفية تولد السحاب ، فيذهب إلى أنه جوهر بخاري متكاثف طاف في الهواء . وهذا الجوهر البخاري كأنه متوسط ما بين الماء والهواء . وعلى ذلك فإنه لا يخلو إما أن يكون ماء قد تحلل وتصعد ، أو يكون هواء قد تقبض واجتمع . وقد يعرض تكون السحاب من كلا الوجهين جميعاً .

يتولد السحاب إذن في رأي ابن سينا ، إما من الهواء أو منهما معاً . وهو يدلل على ذلك بمشاهدات غاية في الأهمية : فإذا كان ينسب السحاب إلى الهواء ، فإنه يقول إنه كثيراً ما شاهد الهواء يبرد في أعالي الجبال الباردة فينقبض بعد الصحو سحاباً دفعة ثم يثلج . وأنه قد شاهد هذا بجبل طبرستان وبجبال طوس .

وإذا كان ابن سينا يدلل على كونه من الهواء ، فإنه يدلل أيضاً على تكونه من البخار بذكر مشاهدات كثيرة .

وهكذا ينسب ابن سينا تكون السحاب نتيجة للبخار . وهو يستدل على ذلك بكثرة المطر بأرض الحبشة مع حرارتها ، إذ أن ذلك يكون نتيجة لاندفاع الأبخرة إليها وانضغاطها في جبالها وهي بين يدي رياحها . وعلى ذلك كثيراً ما تتصعد الأبخرة وتعلو إلى حيز البارد من الهواء فتبرد ، ويعني ذلك انفصال ما ينفصل عنها من الدخان الحار اليابس ، إذ أنه شاهد ذلك الانفصال على بعض قمم الجبال .

٢ — الهالة وقوس قزح :

بعد أن فسر لنا ابن سينا كيفية تكون السحاب ، وكيف أن ذلك عنده رجع

إما إلى الهواء أو البخار أو هما معاً ، مدللا على كل ذلك بمشاهداته ، ينتقل إلى تفسير السبب الفاعل للهالة وقوس قزح وما يشبههما من ظواهر علوية .

وهو يرى أن هذه كلها خيالات تتكون فى الجو ومعنى الخيال هو أن يجد الحس شبح شىء مع صورة شىء آخر ، كما نجد صورة الإنسان مع صورة المرآة ، ثم لايكون لتلك الصورة انطباع حقيقى فى مادة ذلك الشىء الثانى الذى يؤديها ويرى مهما . كما أن صورة الإنسان لاتكون منطبعة بالحقيقة ولا قائمة فى المرآة ، ولا لـكان لها مقر معلوم ، ولما كانت تنتقل بانتقال الناظر فيه ، والمرئى ساكن .

وبعد أن يبين لنا ابن سينا معنى الخيال بناء على رأيه فى أن الهالة وقوس قزح وغيرهما أشبه ما تكون بالخيالات ، ينتقل إلى تعريف كل من الهالة وقوس قوح وتفسير وجودهما. فيقول إن الهالة دائرة بيضاء تامة أو ناقصة ترى حول القمر وغيره ، إذا قام دونه سحاب لطيف لا يغطيه . لأنه يكون رقيقاً .

ويخبرنا فيلسوفنا بكثير من المشاهدات التى رآها . فهو قد رأى حول الشمس عام ٣٩١ هـ ، هالة تامة فى ألوان قوس قزح وأخرى ناقصة . ثم رأى بعد ذلك بعشرين عاماً ، هالة تطيف بالشمس .

٣ — الرياح :

بعد أن درسنا تفسير ابن سينا للسحب والهالة وقوس قزح ، ننتقل إلى بيان تفسيره للرياح ، وكيف يربط بين الرياح والأمطار .

فهو يرى أن المطر إذا كان يتولد عن البخار الرطب . فإن الريح وما يجرى مجراها تتولد عن البخار اليابس الذى هو الدخان ، فمادتهما مختلفتان . والدليل على ذلك أنهما فى أكثر الأمر يتمانعان . والسنة التى يكثر فيها المطر لـكثرة البخار الرطب تقل الرياح . والسنة التى تكثر فيها الرياح تكون سنة جدب وقلة مطر . ولـكن برغم ذلك ، نجد أنه كثيراً ما يعين المطر على حدوث الريح بأن يبل الأرض ويساعدها

على أن يصعد منها دخان . كما أن الريح أيضاً كثيراً ما تعين على تولد المطر بأن تجمع السحاب أو بأن تقبض برودة السحاب إلى باطن .

أما الزوابع ، فإن أكثرها من الرياح السحابية الثقيلة الرطبة التي تندفع إلى فوق فتصدم سحابة فتلويها وتصرفها فتستدير نازلة . وربما كانت الزوبعة من مادة ريحية هبطت إلى أسفل وقرعت الأرض ثم أنثنت . فلقيتها ريح أخرى من جنسها كما قد تحدث الزوبعة في تلاقي ريحين شديدتين أو غير شديدتين . كما أن الزوبعه قد تكون شديدة قوية ثابتة تقلع الأشجار وتختطف المراكب من البحر ، كما أنها تشتمل على طائفة من السحاب بحيث نراها كأنها تنين يطير في الجو .

٤ — الرعد والبرق والصواعق : أسباب كل منها وأوجه الشبه والاختلاف بين كل ظاهرة والأخرى :

بعد أن أعطانا ابن سينا تفسيراً للرياح وارتباطها بالمطر ، وبين أنواع الزوابع وكيف تختلف شدة وضعفاً ، أخذ في بحث عدة ظواهر كالرعد والبرق والصواعق ، إذ يرى أن البحث فيها متصل بالبحث في الرياح .

فهو يذهب إلى أن الريح إذا عصفت في الهواء الرقيق اللطيف سمع لها صوت شديد ، وأكثر من ذلك الصوت يكون في السحاب الكثيف ، وبهذا نسمع له صوت الرعد .

وهو في رسالة طريفة له تسمى « في ذكر أسباب الرعد والبرق » ، يبين لنا أن الأرعاد تكون عن أسباب سبعة ، ويذكر لنا هذه الأسباب السبعة موضحاً إياها بتجارب ومشاهدات غاية في الدقة .

أما البرق ، فإن سببه يرجع إلى البخار المتولد منه الغمام يصحبه بخار دخاني ، وهذا الدخان لطيف متهيء للاشتعال ، ويشتعل بأدنى سبب مشعل . ويمكن أن تحيله الحركة الشديدة والانضغاط إلى حرارة مفرطة ، فيشتعل لهذه العلل ناراً

ويستحيل برقاً . وهو فى رسالته التى أشرنا إليها يوضح لنا أيضاً ظاهرة البرق قائلا إن لها أسباباً أربعة .

هذا عن سبب كل من الرعد والبرق ، ولكن ماهى الصلة والاختلاف بينهما ؟ وهل يعد كل واحد منهما سبباً للآخر ؟ يرى ابن سينا أنه قد يكون هناك بغير برق . ومرد ذلك عنده ثلاثة أسباب : فإما إنه ليس فى الغمام نار مستكنة ، وإما لأن فيها ناراً يسيرة ، وإما لأنها تكون كثيرة إلا أنها لا تستطيع الخروج لكثافة الغمام ، فإن ذلك إذا كان كذلك حدث الرعد لتحدث الغمامة واحتكاكها ولم يحدث البرق .

ويواصل فيلسوفنا دراسته لهذه الظواهر محاولا تفسيرها ملتجئاً إلى مايشاهده . فيبين لنا أنه قد يكون هناك برق بلا رعد . كما يذكر الأسباب التى بها يسبق البرد والرعد .

كما يقول إن البرق يرى ، والرعد يسمع ولا يرى . أما إذا كان حدوثهما معاً وؤى البرق فى الآن وتأخر سماع الرعد ، لأن مدى البصر أبعد من مدى السمع ، فإن البرق يحس فى الآن بلا زمان ، والرعد الذى يحدث مع البرق يحس بعد زمان .

هناك إذن صلة بين كل منهما ، إذ سببهما فى أكثر الأحيان ، حركة الريح التى تحدث صوتاً وتشتمل اشتعالا . وربما كان البرق أيضاً سبب الرعد . دليل هذا عند فيلسوفنا ، أن الريح المشتعلة تطفأ فى السحاب ، فيسمع لانطفائها صوت بعده بزمان . وسبب حدوث ذلك الصوت أنه ينتج عن التفاعل بين النار والرطوبة حركة عنيفة سريعة تكون هى سبب الصوت .

أما الصاعقة ، فإنها تختلف عن كل من البرق والرعد . إذ أنها ريح سحابية مشتعلة لا تحدث بسرعة فائقة كالبرق الذى لا يبقى شعاعه زماناً يعتد به ، بل إنها ريح سحابية مشتعلة تنتهى إلى الأرض ، لاضوؤها فقط ، بل جرمها المشتعل الذى يضطره ثقله إلى أن يأخذ جهة الأرض . كما أنه يوضح لنا أختلاف ناريتها عن النار التى نستعملها ويبين لنا أسبابها .

وهذه الصواعق — كما يرى ابن سينا — تختلف شدة وضعفاً بمعنى أن قوامها مختلف فربما كانت صاعقة خفيفة ، وربما كانت مؤثرة فيما يقوم فى وجهها ، بحيث تنفذ فى الأجسام المتخلخلة ولكنها لا تحرقها ولا تترك فيها أثراً . وربما كانت أغلظ من ذلك ، بحيث تذيب بعض الأجسام المتكاثفة ، وتترك أثر سواد . وأخيراً قد تكون شراً من ذلك ، بأن تتكون من مادة كثيفة وهذه تعد أخطر الصواعق .

ومن هذا كله يمكن القول بأن الصواعق عبارة عن ريح سحابية مشتعله ، وربما أطفئت هذه الصواعق فيؤدى هذا إلى استحالتها أجساماً أرضية . وإذا حدثت صاعقة ، فلابد فى أكثر الأحيان أن تتقدمها ريح .

وهكذا يمضى ابن سينا فى تفسير الظواهر الجوية . وهو يحاول جهده الاستدلال بكثير من المشاهدات والتجارب . أحياناً يقوم بملاحظة سريعه قام بها فى ظروف عادية ، وأحياناً يقدم لنا ملاحظة منهجية علمية تقوم على التجارب ، التى وإن كانت تجارب أولية ، إلا أنها تجارب لا يعوزها الصدق . وإذا قيل بأن المنهج الاستقرائى يقوم على البحث والكشف ويتطلب الملاحظة والتجربة ، فإننا لا نتردد فى القول بأن فيلسوفنا قد أدرك طرفاً من هذا المنهج وحاول الاستفادة منه . صحيح أنها محاولة مبدئية ، ولكنها تعتبر سمة مميزة لهذا القسم من فلسفته الذى يدرس فيه الكائنات اللاحية والكائنات الحية .

الموضوع الخامس عشر

ابن سينا ودراساته فى مجال النبات

ويتضمن هذا الموضوع العناصر والنقاط التالية

— الأساس الذى أعتمد عليه ابن سينا فى الإنتقال فى مرحلة اللاحياة إلى مرحلة الحياة

— فكرة التدرج عند ابن سينا وتطبيقاً تها فى مجال دراسة للكائنات الحيه .

— أساس المقارنة بين المملكة النباتيه ومملكة الحيوان .

— أعضاء النبات ومبادىء تغذية وإختلافه باختلاف البلدان .

— فكرة الغائيه عند ابن سينا والأمثلة التى يستشهد بها لتأييد هذه الفكرة .

— اعتماد ابن سينا على كثير من الملحوظات والمشاهدات .

ابن سينا ودراساته فى مجال النبات

أولا — تمهيد : المبادىء التى توجه دراسته للنبات :

بالانتقال من الفصل الأول إلى الفصل الثانى ، نكون قد انتقلنا من دراسة فيلسوفنا للكائنات اللاحية إلى دراسته للكائنات الحية ، وإذا كنا قد قسمنا دراسته للكائنات اللاحية إلى قسمين أساسيين هما تفسيره للظواهر التى تحدث جهة الأرض أى ما نسميه بالظواهر الجيولوجية من جبال ومعادن وزلازل وبراكين ، والظواهر التى تحدث فوق الأرض ، أى ما نسميه بالظواهر الجوية العلوية أو الميتيورولوجية ، وهى تلك الظواهر التى يقول فيلسوفنا عنها ، إنها تحدث فيما بين تحت فلك القمر وما فوق القمر ، وذلك كالهالة وقوس قزح والرعد والبرق . . . إلخ ؛ فإن دراسته للكائنات الحية يمكن تقسيمها إلى ثلاثة أقسام رئيسية هى النبات والحيوان والنفس الإنسانية .

ونود أن نشير إلى أن ابن سينا يقدم دراسته للنفس على دراسته للنبات والحيوان ، إذ أن الكائنات الحية تتدرج تصاعدياً بحسب وظائف النفس فى كل من هذه الأجناس ، أى أن النظر فى النفس أعم من النظر فى النبات والحيوان . فهو يرى أن الاسطقسات إذا تركبت تركيباً أقرب إلى الاعتدال ، حدث النبات وشارك الحيوان فى قوة التغذية والتوليد وله نفس نباتية ، وهى مبدأ إستبقاء الشخص بالغذاء وتنميته به واستبقاء النوع بالتوليد . فلها إذن قوة غاذية من شأنها أن تحيل جسماً شبيهاً بجسم هى فيه بالقوة إلى أن يصبح شبيهاً به بالفعل لتسديد بدل ما يتحلل . وقوة نامية يزيد بها الجسم طولا وعرضاً وعمقاً حتى يستطيع بلوغ تمام نشوئه . وقوة مولدة تولد جزءاً من الجسم الذى هى فيه ، يصلح أن يكون عنه جسم آخر بالعدد ولكنه مثله بالنوع .

معنى هذا أن هذه الكائنات إذا كانت تتميز بالحياة ، فإن مرد ذلك هو النفس التى تعطيها حياتها ، أى أن النباتات والحيوانات متجوهرة الذوات عن صورة هى النفس ومادة هى الجسم والأعضاء . وهذا هو ما دفعه إلى تقديم البحث فى النفس على البحث فى النبات والحيوان ، طالما أن ما يميزهما هو النفس التى تميزها عن الكائنات التى ليس فيها حياة .

ابن سينا يقدم دراسته للنفس على دراسته للنبات والحيوان . ولكن ما يدفعه إلى ذلك هو أمر تعليمى محض ، بمعنى أن فهم الحياة لابد أن يسبقه فهم النفس التى تصدر عنها هذه الحياة ، وكيف أن هذه الحياة تختلف فى مراتبها من النبات إلى الحيوان إلى الإنسان . .

نقول إن تقديم فيلسوفنا لدراسة النفس إذا كان مبعثه التعليم فقط ، فإننا نجد أنه ليس من الخطأ تقديمنا لدراسة النبات فى هذا الفصل ، ثم نتلوه بدراسة الحيوان ، وأخيراً دراسة النفس على اختلاف أنواعها ، بشرط أن يكون واضحاً لنا بادىء ذى بدء ، أن ما يميز هذا النوع من الكائنات عن غيره من الكائنات إنما هو الحياة التى مصدرها النفس ، إذ أن الترتيب الذى اتبعه فى دراسة الموجودات الطبيعية يقوم على أساس التدرج من أبسط الأشكال إلى أكثرها تركيباً ، من كائنات لا حية إلى كائنات فيها حياة ، ومن هذه الكائنات يبدأ بالنبات ثم الحيوان ثم الإنسان ، أى هذه الكائنات التى تتدرج تصاعدياً بحسب وظائف النفس فى كل منها ، وتكون مملكة النبات ومملكة الحيوان ومملكة الإنسان .

بعد هذا التبرير لتقديم دراسة النبات والحيوان على دراسة النفس ، نقول إننا إذا كنا قد بينا أن منهج ابن سينا فى دراسة الكائنات اللاحية هو إلى حد كبير منهج العالم الذى يتسم بالملاحظة والمشاهدة وإجراء التجارب ، والاقناع بأن القضايا التى نصل إليها لا تثبت بالاستدلال ، بل تستقرأ من ملاحظة الأنواع العديدة من الكائنات الجزئية ؛ فإننا سنجد هذا المنهج مطبقاً إلى حد كبير على دراسته للنبات ،

إن دراسته للنبات سواء ما كان منه حياً طرياً شاهده فى الطبيعة ، وجعل الموضع الأساسى لدراسته كتاب الشفاء ، أو ما كان منه جافاً شاهده عند العطارين، ودرسه أساساً فى الكتاب الثانى من القانون وموضوعه الأدوية المفردة . نقول إن دراسته هذه سواء فى جانبها النباتى أو جانبها الصيدلى ، تقدم لنا أكثر من دليل على إتباع فيلسوفنا لهذا المنهج .

كما سنلاحظ تأكيداً أكثر على النظرة الغائية . وهذه النظرة وإن كانت قد اختفت فى المنهج العلمى الحديث ، إلا أن ابن سينا لم ينس أنه بالإضافة إلى كونه عالماً ، فإنه فيلسوف أيضاً ، يبحث فى الكائنات الجزئية متأثراً بما سبق أن قرره من وجود علة غائية للموجودات بها تكتمل عللها المادية والصورية والفاعلة ، بحيث يكون فهمه للكائنات ، كما هو الحال عند أرسطو ، قائماً على إدراكه لكنه غايتها ونشوئها وارتقائها . وبحيث يكون تطور الكائنات ليس قائماً على علل مادية فحسب ، بل بسبب علل غائية أيضاً .

ولكننا نود أن ننبه إلى أن نظرته الغائية وإن كان العلم الحديث كما قلنا يستبعدها، إلا أنها قائمة على أسس قد يكون لها مبرراتها عند ابن سينا ، بمعنى أنها تتكامل مع الآلية ولا تقوم منفصلة بذاتها كما هو الشأن عند أفلاطون مثلا إلى حد كبير فى نظرية المثل . ففى الوقت الذى يقدم لنا فيه ابن سينا غاية ظاهرة من الظواهر ، فإن إقراره لهذه الغائية قائم على دراسة دقيقة ، بحيث إنه فى بعض المواضع يشعرنا بتقديم الآلية على الغائية .

هذا بالإضافة إلى أنه رجل يؤمن بالعناية الإلهية ، ولا مفر أمام من يؤمن بهذه العناية ، إلا أن يقرر وجود الغائية . إنه يقرر وجود النفس ، وهذه النفس فيها شىء إلهى . وهذا هو السبب فيما يبدو لنا فى تركيزه على العنصر الغائى فى دراسته للكائنات الحية .

ولكن هل إنساق فيلسوفنا أمام هذه الأفكار بحيث طغت على بحثه لهذه

الكائنات الجزئية الحية ؟ سنجد أن هذه الأفكار إذا كانت متغلغلة فى دراسته هذه على النحو الذى تؤذن به دراسته لعلل الموجودات وغائيتها ، إلا أن دراساته هذه — كما سنبين — لا تنساق أمام هذه الأفكار بحيث إننا سنجد بحثاً يتمثل فيه الغاية القائمة على أسس علمية ، لا الغاية التى تجرف فى تيارها أسساً علمية محددة ينبغى أن يلتزم بها الباحث فى الدراسات التى يقوم بها .

على ضوء هذه المبادىء التى أشرنا إليها هنا ،والتى ترتكز على نقطتين هما عندنا النقطتان الأساسيتان اللتان سنجدهما فى بحثه وهى تركيزه على المشاهدة والتجربة من جهة ، والتزامه بأصول قررها فى بيانه لمبادىء الموجودات وعللها من جهة أخرى، سنبين أهم النواحى التى يشملها بحث ابن سينا فى النبات ، وهو الذى يكون الفن السابع من موسوعته « الشفاء » ، بالإضافة إلى بعض المواضع فى كتبه الأخرى ، وإن كانت موجزة غاية الإيجاز . والمهم هو أنه يتناول دراسة النبات فى جميع النواحى ، فيحدثنا عن تولده وتغذيته وأعضائه فى أو نشوئها حتى تكتمل ، وكيف أنه يختلف باختلاف البلاد ، وما يتولد عنه من الثمار والبذور والشوك . . إلخ .

ثانياً — المقارنة بين الملكة النباتية والملكة الحيوانية:

يبحث ابن سينا فى التمييز بين النبات والحيوان عن طريق تولده وتغذيته وحركته وإنتقاله . فهو يرى أن النبات قد يشاء كالحيوان ، فى الأفعال والانفعالات المتعلقة بالغذاء ، إيراداً على البدن وتوزيعاً ، بمعنى أن الغذاء يدخل الجسم بطريقة واحدة ، ويتوزع على أجزاء النبات . فالنبات يحصل على غذائه عن طريق اجتذابه للغذاء بقوة ، ليست عن شهوة حسية ، تخص عضواً كما يخص الجذب عضواً ، وليس للحيوان فينتقل إليه بأن ينبسط وينقبض عنه ، وعلى ذلك فهو لا يحصل على غذائه إلا عن طريق ما يصل إليه .

فارق أساسى إذن بين النبات والحيوان ، إذا أدخلنا فى اعتبارنا مسألة الغذاء . الأول يحصل على ما يصل إليه ، وإذا كان ينتقل فإن تحركه نتيجة للنمو ، والثانى يتحرك وينتقل للحصول على غذائه .

أما الفارق الثانى بينهما فيمكن أن نتعرف عليه إذا كان هذا التمييز قائماً على مسألة الإحساس . فأبعد الناس عن الحق — كما يقول فيلسوفنا — من جعل للنبات مع الحس عقلا وفهماً . إنه لا سبيل له إلى الهرب عن ضار والطلب لنافع . وإذا كان التصرف فى الغذاء يسمى حياة ، فيمكن أن يقال إن للنبات حياة . أما إذا قلنا إن من شرط الحياة أن يكون معها إدراك وحركة ما إرادية ، فإنه لا يجوز أن نجعل للنبات حياة بأى وجه من الوجوه . إننا لو سلمنا بأن النبات يحس ، فإنه يخلو مما يتميز به الإنسان الراقى .

ويتفرع عن هذا الفارق الثانى ، مسألة النوم واليقظة فإذا كان النبات لا حس له ، فليس له نوم ولا يقظة بخلاف الحيوان .

وإذا انتقلنا من هذين الفرقين إلى مسألة الذكورة والأنوثة ، وجدنا تشابهاً بين مملكة النبات ومملكة الحيوان . فابن سينا يبحث فى هذه المسألة ويؤيد ما ذهب إليه أرسطو — مع بعض تحفظاته — من وجود جنسين فى النبات ، إلا أنه يمدنا بتفصيلات كثيرة عن مسألة التلقيح والإخصاب ، بحيث يمكن القول بأننا لا نجد بعضاً من هذه التفصيلات عند أرسطو .

فابن سينا — كما قلنا — يبحث فى مسألة وجود الجنسين فى النبات وهو لا يمانع فى القول بوجود ذكر وأنثى فى النبات ، إذا عنينا بالذكر جسماً من شأنه أن يكون مبدءاً بوجه من الوجوه لتحريك مادة من المواد الموجودة فى مشاركة النوع ، أو مقاربة إلى صورة مثل صورته فى النوع أو مقاربة له ، وبالأنثى فيه المبدأ المنفعل القابل للصورة أما إذا قلنا إن الذكر هو ما ينفصل عنه بأفعال يقوم بها جسم عن طريق آلات معدة له إلى قابل له . وتكون الأنثى مقابلة له ، فتقبل تأثير الذكر ، فإن النبات لا يوجد فيه ذكر وأنثى ، فضلا عن أن تجتمع فى النبات الواحد الذكورة والأنوثة . وعلى ذلك يمكن أن نقول إن فى النبات ذكورة وأنوثة اذا قصدنا المعنى الأول دون الثانى .

وإذا كانت قوتا الذكورة والأنوثة فى الحيوان تتلاقيان فى أحد الشخصين، كما يقع عند الحبل ، أو يتلاقيان ثم يفترقان كما يعرض للطيور إذا باضت ، فإن حال البذور فى النبات هى على هذه الحال ، وإن كانت القوتان لا تتلاقيان فيها عن افتراق فى شخصين ، بل تحصلان لها من شخص واحد .

وإذا كان ابن سينا بدراسته لظاهرة التلقيح والإخصاب فى النبات يؤكد لنا من جهة ، وجه الافتراق ، ومن جهة أخرى ، وجه الاتفاق ، بين المملكة الحيوانية والمملكة النباتية ، فإنه أيضاً لكى يبين لنا الصلات بين كل الموجودات الحية ، يقرر أن النبات لأجل الحيوان ، والحيوانات لأجل الإنسان . دليل هذا أن للنبات أجزاء تنفعها فى حد ذاتها ككونها ذات عروق تأخذ منها غذاءها ، وبعضها لينتفع بها غيرها من الحيوان ، وبعضها لكى يستفيد منه الإنسان كما استفاد به الحيوان .

ثالثاً — أعضاء النبات ومبادىء تغذيته :

فيما سبق ، وجدنا ابن سينا حريصاً على التمييز بين المملكة النباتية والمملكة الحيوانية ، وبيان أوجه التشابه وأوجه الاختلاف بينهما . وفى دراسته لأعضاء النبات ومبادىء تغذيته ، نراه يؤكد لنا أيضاً أوجه التشابه والاختلاف بينهما ، بحيث يمكن القول بأن دراسته للنبات ترتكز على هذه المقارنات . ويمكن بيان ذلك فى العناصر التى نوجزها فيما يلى .

١ — يحدثنا ابن سينا بأن الحيوان إذا كان له أعضاء أصلية متشابهة الأجزاء وأعضاء مركبة ، فإننا يمكن أن نميز فى النبات بين أعضاء أصلية متشابهه الأجزاء كاللحاء والخشب واللباب الذى نراه فى وسطه . وبين أعضاء مركبة، كالورق والزهر والثمر ، إذ أنها أجزاء كمالية كالشعر والأظافر للانسان .

٢ — ثم يحدد لنا ابن سينا الفرق بين الثمرة والبذرة من حيث حاجة النبات إليها ، فالأولى لا يحتاج إليها النبات فى جميع أجزائها ليكون له أعضاء أصلية أو يكون لها توليد . وأما البذرة فإن النبات يحتاج إليها فى جميع أجزائه ليكون له توليد . وهما إذا كان يشتركان فى كونهما أشباه الأعضاء ، فإنهما يفارقان المنى ، إذ أن المنى من أشباه الأخلاط : وإذا كان النبات متميز الأجزاء ، فإن أجزاءه تذهب معاً على العكس من أجزاء الحيوان .

٣ — الحيوان له حركة اختيارية ، وله أعضاء متميزة الأوضاع ، ولذلك نجده لا يحتاج إلى كثرة الآلات للحصول على غذائه ، أما النبات فإنه ثابت فى مكان واحد، ليس له حركة تماثل نوع حركة الحيوان ، ولذلك فإنه لو اقتصر على عرق واحد يأتيه الغذاء من جهته لأدى هذا إلى تحلله .

٤ — النبات فى اعتماده على البذرة فى نموه يسيراً يسيراً ، يشبه الحيوان فى

تغذيته دليل هذا أننا نرى ولد الحيوان يتدرج فى تغذيته ، فهو يتغذى أولا بدم الطمث فى السرة إلى أن يستطيع التغذية عن طريق اللبن من الثدى بالإرادة ثم باللبن عن طريق غير الثدى ، حتى يصل إلى أن يحصل على غذائه عن طريق ما تنقله إليه يدة من الأغذية التى يصل إليها بإرادته . تغذيته الأولى إذن طبيعية مطلقة ، والثانية طبيعية التولد إرادية التناول عن طريق استعمال عضو واحد ، والثالثة صناعية التولد إرادية التحصيل والتناول معاً .

هذا بالنسبة للحيوان ، ونستطيع أن نشابه — كما قلنا — بينه وبين النبات من بعض الوجوه . فالبدأ المولد فى النبات يهيىء من نفسه عرقاً صغيراً يمتص منه قليلا من المصاصة من الخارج لكى يعينه هذا على إنشاء الفرع والعرق القوى النافذ فى الأرض . إنه يعتمد أولا على الموجود فى محله وهو البذرة ، تماماً كاعتماد الطفل على السرة يظل النبات ينمو تدريجياً تدريجياً حتى إننا نرى أن ما بداخل البذرة قد توزع فى التوليد ، واقتربت من الفناء ، وانتعش النبات من خارج .

بهذا يكون ابن سينا قد درس أعضاء النبات وتغذيته ، مقيماً دراسته هذه على أساس المقارنة بين المملكة النباتية والحيوانية . وهذه المقارنات وإن كان بعضها صواباً ، إلا أنها أغفلت فيما نرى كثيراً من النواحى التى أفسدت عليه دراسته للنبات إلى حد ما . إنه لم يستفد استفادة تامة من فارق أساسى بين أجزاء الحيوانات والنباتات وإن كان قد تنبه إلية . فإننا نعنى بالجزء فيما يتعلق بالحيوان ، شيئاً ما ، حين يظهر يظل موجوداً حتى يفقد بسبب المرض أو الشيخوخة . أما فى النبات ، فإن كثيراً من أجزائه مثل الأزهار والأوراق والثمار تتجدد وتموت كل سنة ، بحيث يمكن القول إن النباتات تنمو نمواً جديداً كل سنة . إن عدد الأجزاء فى النبات غير محدود ودائم التغير ، بخلاف الحيوان الذى يكون محدوداً ودائماً .

غفل ابن سينا — فيما نرى — عن الاستفادة من هذه النواحى ، وانساق إلى عقد مقارنات بين المملكين . ولكن هذه المقارنات كثيراً ما تقف عقبة فى سبيل العلم ، إذا كان لا يوجد وجه حقيقى للمقارنة .

رابعاً — تولد أجزاء النبات واختلافه باختلاف البلاد وأغراض أعضائه :

بعد أن بين لنا ابن سينا أعضاء النبات وكيف يتغذى ، بياناً اعتمد فيه على عقد المقارنات بين النبات والحيوان ، ينتقل إلى دراسة تولد أجزائه . ويمكننا القول بأن بحثه لهذا الموضوع يقوم على ما سبق أن نبهنا عليه من أنه يركز على بيان مشاهداته التي شاهدها وخبرها بنفسه ، وبالإضافة إلى الطابع الغائي الذي كثيراً ما يدخله في دراسته لهذا القسم من طبيعياته .

فورق النبات عنده خلق للوقاية ، وإذا كان يظهر في مرحلة مبكرة ، فإن مرد ذلك أن النبات يحتاجه على وجه الخصوص في هذه المرحلة ، ولذلك نجد حجمه في أول نشوء النبات ، بحيث يزيد على حجم الساق .

ويرجع ابن سينا ذلك إلى سببين هما الغاية والضرورة . يقول فيلسوفنا «أما من جهة الغاية . فلأنه كلما كان أعظم كان أرقى . وأما من جهة الضرورة ، فلأن الشيء العظيم القوى يتكون من مواد أيبس وأقل طاعة للتكون ، والشيء الضعيف الرخو ، حاجته إلى المادة اليابسة أقل ، وطاعته للتكون أكثر وأيضاً فإن المستعمل في ابتداء النشوء من حاضر المواد ما هو أرطب ، والقوة تعجز عن امتصاص غير الرطب ، فيعرض أن تكون المادة السافية أقل ، والمدة في جملة تكون الساق أطول وتكون المادة الورقية أكثر ومدتها في التكون أقصر » .

وبعد أن يبين لنا ابن سينا فائدة الأوراق للنبات ، يذكر لنا الغرض الطبيعي من النبات ، إذا أخذنا في اعتبارنا أجزاءه . فمن النبات ما الغرض الطبيعي في عوده وساقه ، ومنه ما هو في أصله ، ومنه ما هو في غصنه ، ومنه ما هو في قشره ، ومنه ما هو في ثمره وورقه ، ومنه ما لكل جزء فيه غرض .

ثم ينتقل فيلسوفنا إلى بيان اختلاف النبات باختلاف البلاد ويذكر لنا مشاهدات

كثيرة محاولا بها التدليل على أن طبيعة أرض ما قد تصلح لإنبات شجر ، لا تصلح لإنباته قطعة أرض أخرى .أى أنه يبين لنا كيف أن البقاع تختلف فى تربية أجزاء الأشجار « فرب بقعة تصغر فيها ساق شجرة وتكبر ثمرتها وتعظم أوراقها ، ورب بلاد يكون الأمر فيها بالعكس . وذلك بحسب ما يوجد من المادة ، فربما كانت المادة الموافقة للساق فيها كثيرة ، والموافقة للثمرة قليلة ، وبالعكس » .

وإذا بين لنا ابن سينا كيف أن التربة تؤثر فى نمو الأشجار على اختلافها ، فإنه يحدد لنا بعد ذلك ، الأغراض التى من أجلها خلقت أجزاء النبات . فالغرض من اللحاء الوقاية . والورق خلق لغرضين : أحدهما الزينة ، أى لأجل الشىء الذى خلق له النبات ، وهو الحيوان . وثانيهما المنفعة ، أى لأجل النبات نفسه ، إذ أنه يقى الأجزاء الضعيفة من النبات آفة الحر والبرد ، مثل الأغصان الرطبة حتى يستحكم غشاؤها .

وهذا يؤدى بابن سينا إلى بحث ظاهرة سقوط الأوراق من الأغصان . ويمكن القول بأن لها سببين : أولهما أن الورق إذا كان الغرض منه الوقاية ، كما أشرنا ، فإننا نراه يزول حين نضج الثمرة بحيث يكون نفضه أولى من حفظه ، وخاصة إذا أدخلنا فى اعتبارنا أن الطبيعة قد تعين على هذا السقوط ، بمعنى أن يكون غير مقصود فى نفسه ، أى يكون تولده من فضلة الغذاء ، فلا تعنى الطبيعة به . أما السبب الثانى فيرجعه ابن سينا إلى كثرة امتصاص الثمار لرطوبة الشجر ، بحيث لا يتبقى للورق شىء من هذه الرطوبة .

ولم يكتف فيلسوفنا ببيان الغرض من الأوراق وسبب سقوطها ، بل يبين لنا أن الورق من شأنه أن يقل على الساق ، ويكثر على الغصن ، ويرجع ذلك إلى قوة الساق فى نفسه وفى لحائه ، فلا يحتاج إلى وقاية ، كما يحتاج لها الغصن .

كما يذهب إلى أن الكثير من الأشجار إذا كان ورقها ينقطع أجزاء صغاراً بعد ظهور ثمرتها ، فإن سبب ذلك هو العمل على تخفيف حمل الشجرة ، إذ أن الكثير من الأوراق إذا تفرق كان أخف محملا من واحد حجمه كبير .

خامساً — الثمر والبذور والشوك :

إذا كان ابن سينا قد حدد لنا أغراض أجزاء النبات ، وكيف أن هذه الأغراض تختلف فى عضو منها عن الآخر ، فإنه يعرض علينا بعد ذلك ،عدة مشاهدات تتعلق بما يتولد عن النبات من الثمر والبذور والشوك . . . إلخ . نقول مشاهدات ، لأنها اعتمدت على ما رآه فعلا ، وحاول تعليله بناء على الظواهر التى تأكدت له

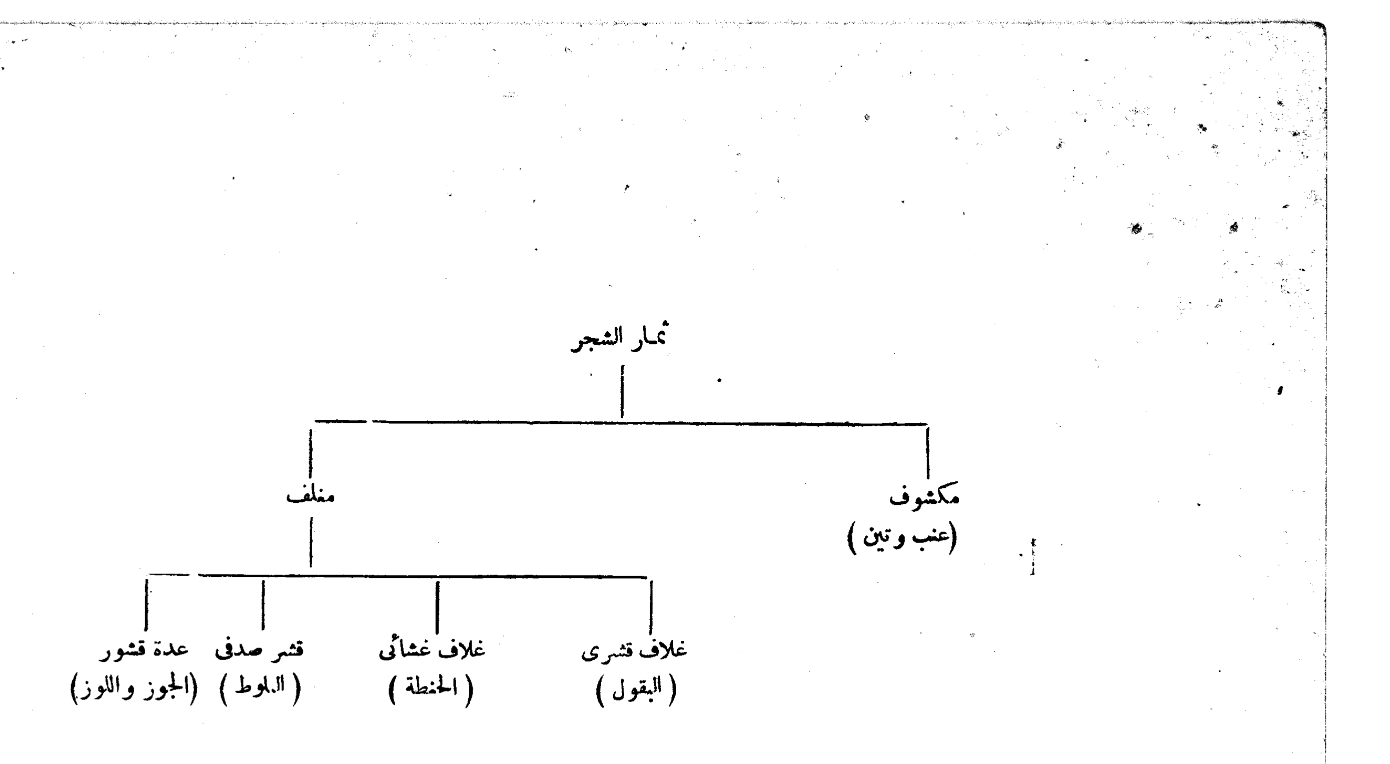
ويمكن تحديد أهم العناصر فى بحثه للثمار والبذور وأحوالها فى العناصر الآتية:

١ — ثمار الشجر : وكيف أن بعضها مكشوفه وبعضها مغلفة ، وكيف أن هذا التغليف يختلف من ثمرة إلى أخرى . ويمكن بيان ذلك من الشكل الآتى الذى يمكن استخلاصه من دراسة ابن سينا لثمار الأشجار من جهة أنها مكشوفة أو مغلقة.

٢ — النضج : من هذه الثمار ما هو سريع النضج جداً ، ومنه ما هو أبطأ نضجاً . منه ما لنضجه وقت معلوم ، ومنه ما يمكن أن ينضج فى أوقات شتى .

٣ — الحمل : من النبات ما يحمل سنة ولا يحمل سنة ، ومنه ما يحمل سنة شيئاً وسنة أخرى شيئاً آخر أيبس منه أو أضعف منه . وهذه هى الظاهرة التى تسمى المسانهة ، بمعنى أن تحمل الشجرة سنة ، حملا خفيفاً وسنة حملا ثقيلا ، أو تحمل سنة ولا تحمل أخرى ، ويحاول فيلسوفنا تفسير ذلك قائلا : ويشبه أن يكون ذلك فى الأشياء اليابسة المادة ، فلا تسع مادتها لحمل كل سنة .

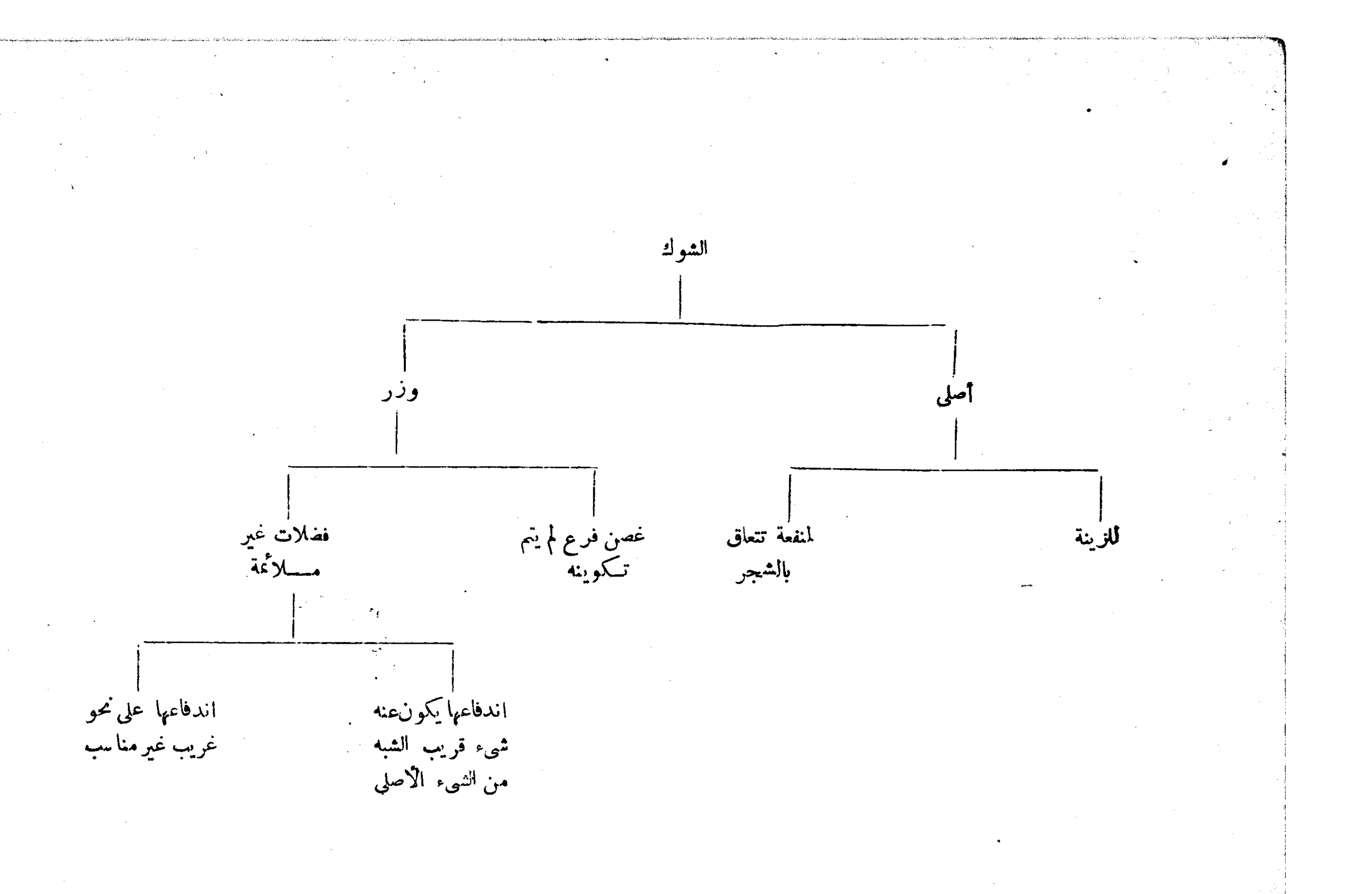
٤ — طعوم الثمار : لثمار الشجر طعوم مختلفة . ويمكن أن نعتبر هذه الطعوم إما طبيعية وإما غير طبيعية . ويرجع ابن سينا هذه الطعوم غير الطبيعية إلى سببين : ١ — الأفراط كالسبب فى مرارة اللوز ٢ — التقصير كالسبب فى حموضة العنب .


ثمار الشجر
مكشوف
(عنب وتين)
مغلف
غلاف قشرى
(البقول)
غلاف غشائى
(الحنطة)
قشر صدفى
(البلوط)
عدة قشور
(الجوز واللوز)

٥ — الزهر ، الذى نراه على النبات يكون غرضه إما الوقاية من ضرر الريح ، وإما الوقاية في ضرر الماء فى النبات المائى .

٦ — الشوك : يدرس ابن سينا أسباب تكون الشوك ، وكيف أن منـــه ما يمكن أن نعده شوكاً أصلياً ومنه ما هو شوك غير أصلى أو ما يسميه ابن سينا « شوك زور » .

ويمكن التعرف على دراسة فيلسوفنا للشوك من الشكل الآتى الذى حاولنا عن طريقه بيان أهم العناصر فى دراسته للشوك .


الشوك
أصلى
وزر
للزينة
لمنفعة تتعاق بالشجر
غصن فرع لم يتم تكوينه
فضلات غير ملائمة
اندفاعها يكون عنه شيء قريب الشبه من الشيء الأصلي
اندفاعها على نحو غريب غير مناسب

فهرس الموضوعات

مراجع مختارة

١ — ابن أبى أصيبعة : عيون الأنباء فى طبقات الأطباء

٢ — ابن النديم : الفهرست

٣ — ابن باجه : تدبير المتوحد

٤ — ابن حزم : الفصل فى الملل والأهواء والنحل

٥ — ابن خلدون : المقدمة

٦ — ابن سينا : النجاة

٧ — ابن سينا : الشفاء

٨ — ابن سينا : الإشارات والتنبيهات

٩ — ابن صاعد الأندلسى : طبقات الأمم

١٠ — ابن رشد : فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال

١١ — ابن رشد : تهافت التهافت

١٢ — ابن رشد : مناهج الأدلة فى عقائد الملة

١٣ — ابن رشد : تفسير ما بعد الطبيعة لأرسطو

١٤ — ابن طفيل : حى بن يقظان

١٥ — أبو البركات البغدادى : المعتبر فى الحكمة

١٦ — إخوان الصفا : رسائل

١٧ — الأشعرى : مقالات الإسلاميين

١٨ — التفتازانى (د. أبو الوفا) : مدخل إلى التصوف الإسلامى

١٩ — الرازى (فخر الدين) : المباحث المشرقية

٢٠ — الشهرستانى : الملل والنحل

٢١ — العراقى (د. محمد عاطف) : النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد

٢٢ — العراقى(د. محمدعاطف) : الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا
٢٣ — العراقى(د محمدعاطف) : الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا
٢٤ — العراقى(د. محمدعاطف) : تجديد فى المذاهب الفلسفية والكلامية
٢٥ — العراقى(د. محمدعاطف) : ثورة العقل فى الفلسفة العربية
٢٦ — الغزالى : تهافت الفلاسفة
٢٧ — الغزالى : إحياء علوم الدين
٢٩ — الكندى : رسالة الكندى إلى المعتصم بالله فى الفلسفة الأولى
٣٠ — مدكور (د. إبراهيم بيومى): فى الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيق
٣١ — صبحى (د. أحمد محمود): فى علم الكلام
٣٢ — محمود (د. زكى نجيب): تجديد الفكر العربى
33 : e. Gilson : Hist ory of Gbristiam Philosophy.

تم بحمد الله وتوفيقه طبع هذا الكتاب فى

مطبعة عبده وانور احمد
أولاد عبده احمد. ت ٢١٢١٨

٣ عطفة الحلوانى درب البندق شارع خيرت السيدة زينب — القاهرة
تليفون : ٢١٢١٨

أودع بدار الكتب والوثائق القومية تحت رقم
٣٤٥٨ لسنة ١٩٨٠

الترقيم الدولى ISBN ٩٧٧